

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1967



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

ÁGH ATTILA

Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója

BENCE GYÖRGY

Moses Hess a filozófiatörténetben. II.

L. S. ROGOWSKI

A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme

A. ESKENAZI

A „heterodox logikai rendszerek” és az irracionizmus

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

MOSES HESS KÉT FILOZÓFIAI ÍRÁSA

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Ágh Attila</i> : Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója	217
<i>Bence György</i> : Moses Hess a filozófiatörténetben. II.	247
<i>L. S. Rogowski</i> : A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme	274
<i>A. Eskenazi</i> : A „heterodox logikai rendszerek” és az irracionalizmus	308

VITA

<i>Vajda Mihály</i> : Objektív természetkép és társadalmi praxis	317
--	-----

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

<i>Moses Hess</i> két filozófiai írása	
I. A pénz lényegéről	326
II. Az utolsó filozófusok	345

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Sikerek és megpróbáltatások (<i>Tolnai Gyula</i>)	358
Van-e szociálpszichológia? (<i>Helmich Dezső</i>)	360
Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai problémái (<i>Müller Antal</i>)	362

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója

ÁGH ATTILA

Marx pályakezdését vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy a fennálló társadalom meghaladásának lehetősége már kora ifjúságától szenvedélyesen foglalkoztatja. Mivel pedig a jelen társadalmának a jövő társadalmára való következtetés, egy magasabb fejlettségi fok előkészítése és létrejöttének elősegítése céljából történő elemzése bizonyos értelemben a történetfilozófia alapproblémájának is nevezhető, a történetfilozófiát a marxi filozófia kezdetétől való domináns mozzanatának tekinthetjük. Ebben a vonatkozásban Marx filozófiai fejlődése egységes és töretlen: Hipotézisünk szerint a történetfilozófia Marxnál — a *Német ideológia* néhány közismert passzusa ellenére — mindvégig a marxi filozófia integráns részét alkotja, mivel — éppen e passzusoknak megfelelően — nem a történelemmel szembeállított spekulatív sémákkal, hanem magából a reális történelemből elvonatkoztatott összefüggésekkel operál.

Marx a fennállás és kellés absztrakt ellentétének kanti-fichtei koncepciójából kiindulva az átmenet keresése és a konkretizálás kísérlete során jutott el a hegeli filozófiához. Doktori disszertációjában is — noha címe a démokritoszi és epikuroszai természetfilozófia elemzését igéri — egy magasabb társadalmi fokra való átmenet lehetőségét s ebben a tudatos tényező szerepét vizsgálja, s ehhez elvégzi kora társadalmi-politikai elemzését. Lifsic szerint például „Marx... az általa választott disszertáció-témát — azt a filozófia-történeti kérdést, hogy mi a különbség Démokritosz és Epikurosz természetfilozófiája között — felhasználta arra, hogy (az egész kasszikus német filozófia szellemében) allegorikusan megvilágítsa korának társadalompolitikai alapkérdéseit.”¹

Mit jelentett egyáltalán Démokritosz és Epikurosz összehasonlításának felvetése? Az ifjúhegeliánus filozófia, Bauerék, az antikvitás felbomlásának filozófiai elméleteiben, az Arisztotelész utáni rendszerekben saját szellemi elődeiket, az öntudat filozófiája történelmi előzményeit látták, antik felvilágosodást, amely az antivitás feloldásához, magasabb történelmi állapot kialakulásához vezetett. Különösen részletesen tárgyalták az antik felvilágosodásnak a kereszténységhez való viszonyát, s a kereszténységet is ebből a szempontból ítélték meg. Marx témaválasztása tehát már eleve az ifjúhegeliánusok melletti állásfoglalás volt, bár az ifjúhegeliánus nézeteket — mint erre majd később visszatérünk — nem fogadta el teljesen. A disszertáció alapvető mondanivalójává az antikvitás felbomlása és a saját társadalma közötti hasonlóság válik. Marx az antikvitás felbomlását vizsgálva aktuális politikai-társadalmi problémákat világít meg. Az atomizmus ugyanis, társadalmi elméletnek értelmezve,

¹ M. Lifsic, *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 53. o.

alkalmat adott kora társadalmi struktúrájának vizsgálatára, másfelől Démokritosz és Epikurosz összehasonlítása a természet- és társadalomtudományok, ill. a természet és társadalom viszonyának meghatározására. A filozófiatörténeti anyag itt is csak eszközül szolgál aktuális társadalmi vizsgálataihoz. Emellett azonban Démokritosz és Epikurosz filozófiatörténeti feldolgozása kétségtelenül önmagában is megállja a helyét, ekkori megállapításait Marx később is mérvadóknak tartotta.

Az epikureus filozófia általános értékelése a disszertációban

Ez az értékelés vitathatatlanul Hegel filozófiatörténetéből, illetve ennek ifjúhegeliánus értelmezéséből indul ki. Hegel osztotta a kereszténységnek a materialista Epikurosz és iskolája iránti előítéleteit, filozófiája tele van kimondott vagy rejtett ellenszenvvel az epikureus és a démokritoszi filozófia iránt, tárgyilagos elemzés helyett egyenesen szidalmazza Epikuroszot. Tételeit „a legtökéletesebb önkény kitalálásá”-nak nevezi, gondolatai „szánalmasak és teljesen közömbösek”, „üres fecsegéssel tölti meg a fület” stb. Így zárja Epikurosz fizikájának tárgyalását: „Az ilyen üres szavakkal és sivár felfogásokkal azonban nem akarunk tovább foglalkozni; Epikurosz filozófiai gondolatai iránt nem lehetünk tisztelettel, vagy helyesebben ezek nem is gondolatok.”²

Hegel az epikureizmust és a sztoicizmust lebecsülte, alárendelt filozófiai iskoláknak tekintette, amelyek szerinte a hellenisztikus és római filozófia fejlődésében a szkepticizmusban jutottak szintézishez. Epikuroszban ő sem látott többet, mint Démokritosz epigonját, aki ráadásul el is rontotta Démokritosz atomelméletét, gondolva itt az epikurosz-i atomisztika fizikai tartalmának ellentmondásaira. A hegeli felfogás korrekcióját már az ifjúhegeliánusok végrehajtották: központi szerepet tulajdonítottak Epikurosznak és kortársainak. Marx kiindulópontja a hegeli filozófiatörténetnek ez az ifjúhegeliánus negatív értékelése: Epikurosz-elemzése — mindvégig polemizálva Hegel-lel — az ifjúhegeliánusoknak az antikvitás felbomlása filozófiai rendszerei központi jelentőségéről szóló tételeit igazolja és konkretizálja. Marx azonban az ifjúhegeliánusok álláspontját nem tette mindenben magáévá. Ennek szembeszökő példája, hogy míg Bauer és társai, noha fellelték Epikuroszban az öntudat filozófiájának történeti előzményeit, megőrizték mesterük ellenszenvét a materializmus iránt, addig Marxból az ifjúhegeliánusoknak ez az általános elfogultsága hiányzik — az atomelmélet ugyanis — amelyet elsősorban felhasznál — szorosan kötődik a materializmushoz (ezért nem is találjuk meg pozitív értelmezését rajta kívül egyetlen ifjúhegeliánusnál sem).

Marx az ifjúhegeliánusokkal egyetértésben kiindulásul leszögezi, hogy az antikvitás felbomlása filozófiai rendszerei „jelentik a kulcsot a görög filozófia igazi történetéhez”³, mivel — idézi helyeslően Köppen monográfiájának (F. K. Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*. Leipzig 1840.) a filozófia és a görög élet összefüggéséről szóló részét — bennük az antik felvilágosodás, a személyiség szabad öntudatának kialakulása jelenik meg. Ezu-

² Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1959. 325. o.

³ *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. MEGA I. köt. 1. félköt. 9. o.

tán maga is részletesen elemzi a görög filozófia fejlődését és a görög társadalom életével való összefüggését. A görög filozófia, mondja Marx — szubsztancián itt hegeli értelemben a görög ember szabadságának alapjául szolgáló társadalmi közösséget, egységet értve — tartalma szerint a szubsztancia filozófiája. Ez a szubsztancia — amelyben az jelenik meg, hogy a görög ember, mivel a magántulajdona harmonikus viszonyban volt a köztudajdonnal, egységet vállalt közösségével, ezt közvetlenül magáénak ismerte el — a görög filozófia társadalmi előfeltétele. Az egységes társadalmi szubsztancia ugyanakkor a természettel való egységet is magában foglalja, ami szintén visszatükröződött a görög filozófiában. Marx — figyelembevételével magának e szubsztanciának a változását is — kimutatja, hogy a szubsztanciának a görög filozófiában történő idealizálásában, szubjektívizálásában az embernek a társadalmi szubsztanciához való viszonya változása tükröződik. A transzcendens szubsztanciával már az eleiák szembe fordulnak, erre mutat Xenophanész fellépése az istenek ellen. Szókratésznél megjelenik a szubjektív szellem, az egyéni öntudat, amely szemben áll a szubsztanciával, de hogy megváltoztassa, belevegyül, s így a kellésként, erkölcsi parancsként a szubjektumba helyeződő szubsztancia hordozójává válik. A fejlődésnek ez az állomása mutatkozik meg Platónnál a világ kettőssége formájában. Arisztotelésznél végül a folyamat betetőződik: filozófiája világfilozófiájává válik; nála ugyanis, lévén a gondolati valóság már épp oly gazdag, mint az eredetije, létrejön e két totalitás, a tényleges világ s szubjektív tükörképe egysége.

Bár Marx elemzése itt, Arisztotelésznél megszakad, a görög filozófia fejlődéséről alkotott véleménye világosan előttünk áll, hiszen a disszertáció a továbbiakban éppen a felbomlás korszakának elemzésével foglalkozik. A világfilozófia harmóniáját a totalitás felbomlása, az elméleti jelleg megszűnése, a gyakorlatra való átmenet követi. Ez a szubsztancia felbomlásának kora, a társadalmi atomizáció — a szubsztanciával szemben az egyéni öntudat, az egyéni szubjektívitás önálló alapelvként lép fel, s központi problémává az egyéni boldogság válik. Az antikvitás felbomlásának az emberi szabadság megalapozására törekvő filozófiai rendszerei ennek az egyéni öntudatnak az elvét fejezi ki. Az epikureizmusban az absztrakt egyéni öntudat, a sztoicizmusban pedig az általános öntudat jelentkezik alapelvként.

Ebbe a folyamatba ágyazza bele Marx az epikuroszi és a démokritoszi filozófiát. Vitatkozik azzal az állásponttal, hogy a görög filozófia története véget ér Arisztotelésznél, s a többi iskola csak felesleges ráadás. Mindjárt munkája bevezetőjében le akar számolni a már az ókori Démokritosz- és Epikuros-értékelésekben előforduló előítéletekkel. Az epikureizmust általában úgy értelmezték, mint a démokritoszi fizika és a küreneikai etika, a sztoicizmust mint a hérakleitoszi természetfilozófia és a kinikus etika egyszerű összegezését, a szkepticizmust pedig mint a dogmatikus tagadásukkal járó szükséges rosszat. Holott ezek a rendszerek az új történelmi kor, a római szellem forrásai voltak, s ez eléggé utal történelmi jelentőségükre. Míg az Arisztotelész előtti rendszerek tartalmilag — a szubsztanciára való vonatkozásukban — voltak jelentősek, addig az Arisztotelész utániak a filozófiai rendszerek szellemi hordozója, a szubjektív forma szerint. Marx tehát ezekből a rendszerekből mindenekelőtt a szubjektívitás, az aktivitás mozzanatát emeli ki — éppen ez a filozófia fejlettebb formájának, az újkori filozófiának jellegzetesége, amely ott kezd, ahol az ókor abbahagyta. A középkor ugyanis egy szellemi hiátus, a benne uralkodó kereszténység az absztrakt empirikus egyéni

öntudatot emelte alapelvvé, ezzel fordult szembe az újkori filozófia általános szkepticizmus (Descartes) és természetfilozófia (Bacon) formájában. Az újkori filozófia fő vonala tehát a vallás elleni harc. Éppen ezért a szubjektivitás filozófiáját a szabadság, az öntudat — adekvátan ugyan csak az újkori filozófiai rendszerekben megvalósuló, de már az antikvitás felbomlásánál megjelenő — filozófiájának tekinti, s ennek kapcsán megállapítja, hogy a három filozófiai rendszer — az epikureizmus, a sztoicizmus és a szkepticizmus — együttesen adja az öntudat zárt struktúráját.

Ezért bírálja Marx élesen azt az előítéletet, amely azonosítja Démokritosz és Epikurosz filozófiáját. Ezek a gondolkodók lényegesen különböztek egymástól — írja —, az egyik szkeptikus, a másik dogmatikus, az egyik az érzéki világot látszatnak tartja, s az empirikus tudományokkal foglalkozik, lázasan gyűjtve a tapasztalati anyagot, a másik a jelenségek világát objektív világnak tartja, megveti a tapasztalatot, és az ismereteket belülről meríti. A szkeptikus és empirikus mindenütt szükségszerűséggel érvel, a filozófus és a dogmatikus mindenütt véletlent lát. Ebből a különbségből fejleszti ki Marx a természet- és a társadalomtudományok — helyesebben: a filozófia — viszonyára való elgondolásait, amelyeket mint ismeretelméleti problémákat csak érinteni fogunk.

Az epikurosz atomizmus társadalmi vonatkozásai

Marxot az atomelmélet mint fizikai hipotézis igen kevésbé érdekelte. Kezdetből fogva átlátta Epikurosz atomelméletének természettudományos ellentmondásosságát, de ez, Hegellel ellentétben, nem befolyásolta az epikurosz filozófia értékelésében. Epikuroszot egyfelől azért becsülte, mert az atomok elhajlásában, a szükségszerűség és a véletlen kifejezésében, a demokritoszi mechanikus szükségszerűség feloldásában a dialektika hagyományait kereshette és találhatta meg nála. Másfelől — és főként — pedig azért, mert atomisztikájában egy társadalmi állapot visszatükrözését látta meg, azt, hogy Epikurosznál az atomok fizikai minőségei végső soron társadalmi minőségek, s hogy így a fizikai elmélet ellentmondásai mögött tulajdonképpen egy tartalmas társadalomfilozófia rejtőzik.

Az epikurosz atomisztika társadalmi alapjaira már utaltunk. Az antikvitás felbomlásával a görög közélet is felbomlott, az egyének egyre jobban elszigetelődtek a közösségektől, magánszemélyekké váltak, azaz a társadalom atomizálódott. Ezt a társadalmi állapotot, ill. folyamatot fejezik ki Marx szerint a kor filozófiai rendszerei, mindenekelőtt az epikureizmus. A természeti világ Epikurosznál is végtelen sok testre hull szét, ezek saját önállóságukat védik, ahogy ez a társadalomban valóságosan lejátszódik. Ezért használhatja fel a demokritoszi atomelméletet társadalomfilozófiájának felépítésére.

A fenti folyamatot már Hegel is elemzi *A szellem fenomenológiájában*. Az antikvitás felbomlásának okát ő is a politikában, a gazdasági életben, az egész társadalomban hatalomra jutott egoista szemléletben, a magánérdekek előtérbe kerülésében és összeütközésében látja, s ugyancsak atomizmusnak jellemzi ezt: „... az egyének most egyedi magáért-való létük szerint önálló lények és szubsztanciák számba mennek... az általános atomokra, az abszolút sok egyénre forgácsolódott...” A felbomlás a görög élet egységének, az erkölcsi

szubsztanciának megszűnésével járt, a személyiség, az egyéni tudat önállóvá vált: „A személyiség tehát kilépett itt az erkölcsi szubsztancia életéből; az a tudatnak *valóban érvényes* önállósága.” Ez az öntudat azonban az absztrakt egyéni öntudat: „Mert amit az abszolút lényeknek tartanak, az az öntudat mint a személy tiszta *üres eggye*.”⁴ A társadalmi atomizálódással, az absztrakt egyéni öntudattal helyezkedett azután szembe a belső szabadság, az eszmei élet követése a sztoicizmusban és a kereszténységben, amely Hegel szerint ki-vezet az antikvitás felbomlásával járó válságból. Marx Epikurosz-értékelése erre a hegeli koncepcióra is reflektál.

Epikurosz atomja a tiszta egyediség, a közvetlen lét szférája. Marx interpretációjából világos, hogy Epikurosz ezzel korának magánemberét ragadta meg, az atom elhajlása pedig nem egyéb, mint az atom elvonatkoztatása meghatározottságtól, azaz az egyén *valamitől* való szabadságának kifejezése. Ezt fogalmazza meg az ataraxia, a jótól és a rossztól való elfordulás elve. Az ataraxia legjellemzőbb megtestesítői Epikurosz istenei, akik az intermundiumokban élnek, elzárkózva a világ dolgaitól. Ők a kor embereszményei — a szabadság és a harmónia megőrzése csak a társadalmi ügyektől való elzárkózás, belső szabadság és harmónia elérése révén lehetséges.

Az absztrakt egyén, az absztrakt egyéni öntudat, amelyet Epikurosz atomja megtestesít, ugyanakkor vonatkozik másokra, s ez a vonatkozása a repulzió. A repulzió az öntudat első formája — írja Marx — annak az öntudatnak felel meg, amely magát mint közvetlen létezőt, mint absztrakt egyedit érzékeli. A repulzió fizikai fogalmát Epikurosz — egész atomelmélete szellemében — társadalmi értelmezésben használja: az öntudat mozgása konkrét formájában megmutatkozik a politikában mint egyezmény, a társadalmi életben mint barátság, amely utóbbit Epikurosz a legfőbb jónak tartja. A konkrét meghatározatlanság révén azonban — mutat rá Marx — az atom elveszti meghatározatlanságát, és minőséget nyer. Ez az ellentmondás jelenti Epikurosznál a lét és lényeg ellentmondását — ezzel válik Marx szerint az atomiztika valóban tudománnyá.

Milyen ellentmondásról van tehát itt szó? Epikurosz úgy definiálta az atomot, mint abszolút izoláltat és önállót, amely azonban, amint kapcsolatba kerül a többivel, elveszti meghatározatlanságát, tulajdonságokhoz jut, s ezek révén vonatkozik másokra. Az atom közvetlen léte és lényege — vagy ahogy Marx arisztotelészi fogalmakkal kifejezi, anyaga és formája — így ellentmondásba kerül egymással. Epikurosz a lét és a lényeg ellentmondásának megfelelően kettős értelemben fogja fel az atomot, egyrészt mint elemet, amely közvetlen létező és a jelenségek alapja, másrészt alapelv, azaz forma minőségében, ahogy az űrben létezik. A filozófiai különbség Démokritosz és Epikurosz között Marx szerint az, hogy az előbbi az ellentétnek csak az egyik oldalát fogja fel, az anyagi oldalt, az atomot mint elemet, az utóbbi viszont objektíválja az ellentmondást a maga mélységében és szélsőséges kiélezettségében. Epikurosznál, Marx megjegyzése szerint, a dialektika elemei az elhajlás tétele mellett még abban jelentkeznek, hogy a jelenségek világának keletkezését úgy fogja fel, mint az aktív formának — az időnek — a passzívval — a térrel — való szembeállítását.

Mit jelent az atom léte és lényege közötti ellentmondás társadalmilag? A burzsoá és a citoyen, azaz a magánember és az állampolgár ellentmondását,

⁴ Hegel, *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, 1961. 246–247. o.

ill. létezési szférájuk — a polgári társadalom — és a politikai állam ellentétét. Erre az ellentétre — a magánember izolációjára és a közösségi ügyektől való elszakadására, fiktív társadalmiságának kialakulására —, amely kifejtett formájában a kapitalizmus genezisének alapvető jelensége volt, s mint ilyen végigkíséri a kapitalizmus történetét, már a felvilágosítók felfigyeltek, tőlük vette át Hegel és iskolája a problémát, amint ezt pl. a hegeli jogfilozófia mutatja. Marx Epikurosnál ennek az ellentmondásnak korai felismerését s ezzel a felvilágosodás társadalomelméletének előlegezését látja.

Marx azonban — ismét csak Hegellel ellentétben — nem az egoizmusban, az absztrakt egyéni öntudat jelentkezésében látja a társadalmi szubsztancia felbomlásának okát, hanem megfordítva. A társadalmi szubsztancia válságából indul ki, s az atomizálódást, valamint az absztrakt egyéni öntudat fellépését és ennek elméletét tartja a válság termékének. Épp így a társadalom felbomlása termékének értelmezi a Bauer-féle öntudat filozófiáját is. Marx a társadalmi szubsztancia felbomlásának, az atomizálódásnak leírására megfelelőnek tekinti a létnek és lényegnek az atom fogalmába foglalt epikuroszii ellentmondását. Az atomizáció valóságos problematikája Marx szerint abban rejlik, hogy az izolált magánember, a termelő egyén másokra való vonatkoztatottságában, a többi társadalmi atomhoz való viszonyában, amikor elveszti izoláltságát, nem valóságos, csupán fiktív általánosságát nyeri meg. Az atomelméletben — ahogy már utaltunk rá — a valamitől való szabadság elve jelentkezik, ezt pedig Marx nem tekinti valóságos szabadságnak. Ezen keresztül felgöngyölíti a társadalmilag értelmezett atomelmélet alapvető tévedését: rámutat arra, hogy a polgári társadalom emberei közvetlen létünkben sem izolált atomok (ennek a tételnek a klasszikus megfogalmazását később adja meg a *Szent család*ban). Márpedig ez az alapelv az — mondja Marx —, amelyet a francia forradalom, az absztrakt egyéni szabadság és egyenlőség elve ünnepélyesen kihírdetett. Az epikureizmusból s minden, a polgári társadalom és a politikai állam ellentmondását visszatükröző elméletből két tendencia adódik: egyfelől a magánéletbe való süllyedés, az elzárkózás tendenciája — amelyet Marx, mint a valamitől való szabadság elvét, élesen bírál —, másfelől az atomok közötti összhang megteremtésének, az emberek egymás közötti megegyezésének tendenciája. Epikurosz tehát — mint felvilágosító — egyben a polgári társadalmi szerződés elméletek előfutára is.⁵

A disszertáció történetfelfogása

Marx történetfilozófiai koncepciójának rendszeres kifejtésével először doktori disszertációjában találkozunk. Az előzmény természetesen a hegeli; a disszertáció a hegeli történetfilozófia alapos ismeretéről tanuskodik, nyilvánvaló ez pl. az antikvitás vonatkozásában. Marx tehát nyilván olvasta a hegeli történetfilozófia első, E. Gans-féle 1837-es kiadását, s talán még a Karl Hegel-féle 1840-es kiadást is. A disszertáció egész koncepciója a hegelivel való birkózás nyomait viseli magán. Marx kezdettől fogva szembenállt a hegeli filozófia spekulatív elemeivel, s ez vezette most, első nagyobb filozófiai munkájában is: a disszertáció a hegeli transzcendens történetfelfogás helyett

⁵ Lifsic, Id. mű. 60. o.

az immanens történetfelfogás alapjára helyezkedve próbált egy történetfilozófiai rendszert felépíteni. E túllépésben kétségtelenül szerepet játszott az ifjúhegeliánus hatás is, mindenekelött Baueré. Az öntudat filozófiájáról adott marxi értékelés azonban már sejteti, hogy Marx nem helyezkedett a Bauer-féle történeti szubjektivitás, a történelmileg fejlődő öntudat álláspontjára, sőt azt sajátos válságtermékeknek fogta fel.

Marx a történelmet, Hegelhez hasonlóan, a társadalmi szubsztancia objektív folyamatosságának fogta fel. Az egész történelem előrehaladó mozgás, amely konkrét cél, a szabadság teljes megvalósulása irányában, „az ész országa” felé tart, fejlődése tehát az ésszerűség és szabadság fokozatos érvényesülése. Marx átveszi a szellem és anyag egységére és az ellentmondásra mint a fejlődés hajtóerejére vonatkozó hegeli tételeket is. Ebben a vonatkozásban feltétlenül közelebb áll Hegelhez mint Bauerhez, hiszen az objektív társadalmi realitásból indul ki, ennek a szellemi reflexiójával való viszonyát vizsgálja, s a kettőt szoros egységben szemléli. Nem tesz tehát engedményt az öntudatot alapelvnek és kiindulópontnak tekintő baueri szubjektivizmusnak. A történelem előrehaladó mozgását éppen a két oldal kölcsönhatásában látja — ebben viszont már megmutatkozik Hegel meghaladása is. Ebben a vonatkozásban éleződik ki legjobban az ellentét a hegeli felfogással: Hegelnél ugyanis a fejlődés kívülről helyeződik bele a történelembe, míg Marxnál a valóság belső dialektikája nem a világszellem megtestesülése, hanem immanens, öntörvényű fejlődés. Ezzel a transzcendens történetfelfogás alapjait támadja meg, a történelem saját mozgásából létrejött törvényszerűségek kivetítését, külsővé változtatását, s külsőleges, fonák, visszajára fordult formájában való átvitelét a történelemre, amiből adódóan a valóság dialektikája csak valami levezetett. Marxnál tehát a transzcendens történelmi törvényszerűségek foglalatosa, a világszellem mint egy átfogó ontológiai rendszer bilincse a történelemben, teljesen eltűnik.

Marx már most jól látja, hogy a világszellem a törvényszerűségek utólagos hiposztazálásából, kivetítéséből keletkezik, azaz felfedi a transzcendencia keletkezésének mechanizmusát. Egész munkája szakadatlan polémia a transzcendencia különböző formái, mindenekelött a vallás, de az ennek megfelelő filozófiai álláspont ellen is. Azt akarja megragadni, hogyan születik a történelmi törvényszerűség, formálódik a valóság belső dialektikája. Már csak a Hegelből való kiindulás alapján is nyilvánvaló, hogy Marx az emberi tevékenységet alapvetően szellemi tevékenységnek, az emberi lét ontológiai szféráját, a társadalmi közeget az emberi tevékenység eredményének, az emberi ész objektívációjának fogta fel. Bár Marx erre a kérdésre még nem fordított nagyobb figyelmet, ez magából a disszertáció szövegéből is kimutatható, pl. ott, ahol a görög társadalom polgárainak az intézményeikhez való viszonyáról ír. Ugyanakkor viszont kimutatható az is, hogy a reális, a meglévő társadalmi szubsztanciát elsődlegesnek tartja a tevékenységgel szemben, s ezzel mintegy tudatosan elutasítja Bauer szubjektivizmusát — az elsődlegesnek és alapvetőnek tekintett társadalmi szubsztancia nem engedhet az öntudat önkényének. Mivel azonban mozgásának forrása nem rajta kívül, hanem saját belső dialektikájában van, Marx történetfelfogása sokkal aktívabb mint Hegelé — s ebben már megmutatkozik az öntudat filozófiájának hatása. Marx az absztrakt öntudat elvét egyedi és általános formájában egyaránt elutasítja, álláspontja a konkrét általános öntudat, amelynek a társadalmi szubsztanciával való megszakítatlan kölcsönhatása a történelem hajtóereje.

Ez a konkrét általános öntudat a *filozófia*. Ezért Marx számára a kérdés úgy vetődik fel, mint a filozófia és a világ kölcsönhatásának kérdése.

A filozófia a társadalmi valóságból, az emberi világból nő ki, annak reflexiója: „A filozófiai rendszer viszonya a világhoz reflexiós viszony.”⁶ Epikurosz filozófiáját így vezeti be: „Tekintsük végül a *reflexiós formát*, amely a *gondolat vonatkozását a létre, s ezeknek a viszonyát ábrázolja*.” A filozófia tehát a gondolat vonatkozása a létre, s ez a viszony ugyanakkor maga a tárgya is, az egyes filozófus esetében azonban saját egyedi tudata az, amely a létet sajátosan visszatükrözi, filozófiai rendszerre objektiválja, amelyben megmutatkozik speciális viszonya a valósághoz: „Abban az általános viszonyban, amelyben a filozófus a gondolatot és a világot egymással szembeállítja, csak objektiválja magának azt, ahogyan az ő különös tudata viszonylik a reális világhoz.”⁷ A filozófia tehát — lévén reflexió — másodlagos a világgal szemben, sőt ezt nem is csupán közvetlenül tükrözi, hanem közvetve: az adott filozófus sajátos helyzetétől függően.

Marx általában vett filozófiai álláspontjának jellemzésére nem akarunk valamilyen hagyományosan rendszerező kategorizálást alkalmazni, egészen világos, hogy itt az objektív idealizmus felbomlása folyamatának egy állomásáról van szó; mint Lukács György írja: „...világnézete ebben az időben radikalizált, ateista panteizmus, kikerülhetetlenül objektív idealista vonásokkal”.⁸ Az objektív idealizmus rendszerének felbontását a történetfelfogás irányában kezdi el, s bár a természetet önmagában is ésszerűnek tartja — ennyiben panteista —, a tudatos szellem egyetlen szférájának az emberi társadalmat látja — ennyiben viszont ateista és egy immanens történetfelfogás talaján áll. Az immanens történetfelfogás kezdetlegességéből adódóan azonban még jelentkeznek transzcendens mozzanatok, innen az objektív idealista vonások.

Az egyetlen tudatos szellem az emberi szellem, a filozófia, amely „a konkrét általános, az egész emberiség történelmileg alakuló és fejlődő öntudata”.⁹ Említi ugyan az emberi szellem más fajtáit is, nevezetesen a természettudományokat és a vallást, de, mint majd bemutatjuk, ezeket, éppen transzcendens vonásaik miatt, a filozófiával szemben nem tekinti az emberi szellem, az emberi öntudat adekvát megjelenésének. „A valóság helyes megismerésének egyedüli orgánuma szerinte a filozófia, mint az ‚igazi tudás’, amely ebben a minőségében szemben áll nemcsak az érzékiséggel, a köznapi tudattal, amelyeknek csak ‚teljes tagadása’ révén jöhet létre, hanem az empirikus, kísérleti természettudományokkal is. Ez utóbbiak... mindig feltételeznek valami transzcendenset az emberi tudat viszonyában... Ezzel szemben a filozófia — minder transzcendentitás tagadása” — írja Márkus.¹⁰

A filozófia funkciója a társadalmi szubsztancia tudatosítása, s ennek révén a szabadság megalapozása. A köznapi gondolkodás a világot változatlanul, öröknek, az emberi tevékenységtől függetlennek tükrözi, ezért az embert bezárja a saját világába, s nem lehet alapja szabadságának. A filozófia feladata éppen az, hogy a szubsztanciát szubjektivizálja, aktivizálja, az emberi

⁶ MEGA uo. 64. o.

⁷ Uo. 21. o.

⁸ Lukács György, *Adalékok az újú Marx filozófiai fejlődéséhez*. Magyar Filozófiai Szemle. 1957/1. sz. 40. o.

⁹ Márkus György, *Az újú Marx ismeretelméleti nézeteiről*. Magyar Filozófiai Szemle. 1960/3. sz. 419. o.

¹⁰ Uo. 418. o.

tevékenység eredményének mutassa be — a társadalmi szubsztancia megváltoztatásának ez a feltétele. Ezt ítéleteiben úgy valósítja meg, hogy a predikátumokból csinál szubjektumokat: „A mindennapi gondolkodásban mindig kész predikátumokat találunk, amelyeket (ti. a mindennapi gondolkodás — Á. A.) elvászalt a szubjektumtól. Valamennyi filozófus a predikátumokból magukból csinált szubjektumot.”¹¹ A predikátum és a szubjektum megfordítása tehát alapvető ismertetőjegye a filozófiának mint igazi tudásnak, ezzel teljesíti tulajdonképpen reflexiójs funkcióját. E megfordítás konkrét esetét Hegelnél már bírálta a harmincas évek végén Feuerbach, bár kritikáját még nem mélyítette az idealizmus általában vett bírálatává. Ha Marx olvasta is Feuerbach említett munkáját, ami bizonyosra vehető, teljesen valószínűtlen, hogy a fenti megállapítása Feuerbachhal szembeni polémia lenne, ilyen polémia ugyanis egyrészt sehol sem találunk utalást a disszertációban, másrészt e megfordítás Marxnál szervesen következik a filozófia funkciójából, a szubsztancia szubjektivizálásából. A továbbiakban — Feuerbach nyomán — maga Marx is eljut a hegeli filozófia e sajátosságának, illetve saját korábbi álláspontjának bírálatához — e megfordításban felleli az idealizmus alapvető jegyét —, de ez együttjár nála a filozófia aktív szerepének megőrzésével.

Miben mutatkozik meg Marxnál a filozófia aktív szerepe? A hegeli történetfilozófiában az emberek általános, történelmileg konkrét öntudata, a népszellem a történelmi szituációnak — s ezen keresztül a világszellem adott fejlettségi fokának — inkább kísérőjelensége és megtestesítője, mintsem aktív tényezője. Bár a hegeli rendszerben a szellem végül a filozófiában ébred öntudatára, a filozófia mégsem formálja a világtörténelemnek, csak passzív betetőzője és utólagos tudatosítása, mint a Minerva baglya hasonlattal Hegel klasszikusan kifejezte. Ennek az általános koncepciónak Hegelnél az egyes konkrét történelmi szituációk elemzése ellentmond: ezekben az öntudat, a népszellem konstruktív tényezővé válhat, aktivitását azonban Hegelnél mindig korlátozzák a transzcendencia külső keretei. Marx feloldja a kettősséget. Szerinte a történelemben nem eleve elrendelt törvényszerűségek bontakoznak ki, valósulnak meg, hanem ezeket maga a társadalmi szubsztancia mozgása hozza létre. Ezért igen nagy szerepe van a kollektív emberi aktivitásnak, a filozófiában kifejeződő kollektív emberi öntudatnak. Az emberi valóság a lényege szerint ésszerű, de a történelmi mozgás folyamán önmagával ellentmondásba kerül, ésszerűtlen formákat vesz fel. Ezzel oldja fel Marx azt a dilemmát, hogy hogyan lehet a társadalmi valóság egyszerre ésszerű meg ésszerűtlen is. Klasszikusan megfogalmazza ezt egyik későbbi — a probléma a fiatal Marx egész munkásságát végig kíséri —, a *Deutsch—Französische Jahrbücher*ben publikált levelében: „Az ész mindig létezett, csak nem mindig az ésszerű formában.” Az emberi történelem mozgása folyamán tehát feltárul a társadalmi valóság ésszerű lényegének, tartalmának és ésszerűtlen formáinak ellentmondása. Kezdetben az ésszerű lényeg ésszerű formában valósul meg, majd a valóság fejlődésével a forma viszonylagosan ésszerűtlenné válik. Ez a társadalmi elidegenedés egyik korai megfogalmazása a fiatal Marxnál. Itt kezdődik a filozófia aktív szerepe — a filozófia mint konkrét általános öntudat, mint reflexió a társadalmi tartalom és forma fejlődésének ezeket a fokozatait végigköveti, tükrözi a valóság ésszerűségét, az ésszerűtlen formák megjelenésével azonban — mint az ésszerűség kifejezője — egyre jobban

¹¹ MEGA uo. 119. o.

ellentmondásba kerül a valósággal. Ezzel a világgal szemben maga is a világ egyik oldalává válik, s megkezdődik aktív visszahatása a világra, azaz a filozófia megvalósulása, amelynek során számonkéri a világtól és beleviszi a világba a saját ésszerűségét.

A fenti koncepció szerint a társadalmi szubsztancia fejlődésének s a filozófiához való viszonyának három korszaka vehető ki a fiatal Marxnál. Az első a társadalmi szubsztancia egy adott, történelmileg konkrét szintje kibontakozásának szakasza, ebben a filozófia mint korszellem igyekszik minél sokoldalúbban és gazdagabban visszatükrözni, megragadni a kibontakozó társadalmi totalitást. A filozófus ebben a periódusban passzív, tükröző szerepre korlátozódik, a társadalom most alakítja az ésszerű tartalmának megfelelő formákat. A második a társadalmi szubsztancia kiteljesedésének periódusa: a formák, azaz a társadalmi intézmények ésszerűek, teljesen megfelelnek a társadalmi szubsztancia lényegének. Ebben a periódusban bontakozik ki a filozófia is mint gondolati totalitás, mint a világ egésze megragadásának egységes rendszere, azaz mint a világgal teljes egységben levő világfilozófia. Szerepe ugyan még ebben a periódusban is passzív, de rendszerének absztrakt teljességével, zárt ésszerűségével már előkészíti a világra való visszahatás alapjait. A harmadik fázis — az antikvitás vonatkozásában Epikurosz kapcsán már érintettük — a társadalmi szubsztancia felbomlásának kora: az ésszerűtlen formák ellentmondanak a társadalmi szubsztancia ésszerűségének, a régi összhang felbomlik, s egy magasabb szinten kell helyreállítani. Ennek eszköze a filozófia, amely ebben a periódusban már szemben áll az önmagában meghasonlott világgal, s megkezdí aktív tevékenységét, visszahatását. A filozófia megvalósulása a világ ésszerűségének visszavitele a világba, egy magasabb világállapot, új összhang létrehozása a társadalmi formák és a lényeg között.

Mint látjuk, Marx szerint a történelmi fejlődés szakaszos, etapjaiban ismétlődő, egészében azonban előrehaladó mozgás, benne döntő szerepe van az emberi tevékenységnek, amely nemcsak kialakítja a társadalmi formákat, intézményeket, hanem válságperiódusaikból egy magasabb történelmi fokra is átvezet. Nem akarjuk a disszertáció Marxát túlinterepretálni, de az immanens történetfelfogásban — amely szükségszerűen a történelem aktívabb felfogásával jár — már felsejlik az embernek mint a történelem szereplőjének és egyszersmind szerzőjének elmélete, a történelmi determináció és önmeghatározás dialektikus együttese. Marx a további munkáiban is elsősorban azért bírálja a hegeli történetfelfogást, mert ez a történelem menetét elválasztja maguktól az emberektől, s egy fiktív szubjektum, a világzsellem tevékenységének tekinti. Döntően ilyen aktív történetfelfogás irányába befolyásolta őt politikai állásfoglalása is: a társadalom átalakítására törekedett, ennek konkrét módjait akarta kidolgozni. Bár nem jutott el addig a szélsőségig, hogy a történelem menete *pusztán* az emberi akarattól és tudattól függ — magán az objektív meghatározottságon keresztül kereste a szabadság és történelemformálás lehetőségét —, ez a történelemalkotó tevékenység azonban nála is lényegileg szellemi tevékenység maradt, az emberiség konkrét általános öntudata: a filozófia az, amely átvezet egyik társadalmi állapotból a másikba.

A történelemnek mint immanens totalitásnak a felfogása mellett a fenti történelmi periodizálásban is közvetlenül felfedhetjük a társadalmi formációk marxi elméletének egészen távoli előzményeit. Nem abban, hogy Marx korokat különböztet meg, hiszen az ókor—középkor—újkor felosztás az ő korában

már triviális volt, s a történelem másféle szakaszolásaival is találkozhatunk a korabeli történetfilozófiai koncepciókban. A lényeges itt egyrészt az, hogy meglátja az egyes történelmi periódusok belső egységét, másrészt pedig hogy ezt s váltakozásuk okát miben látja. A hegel előtti történetfilozófiák az egyes korok belső egységét nem tudták feltárni, hanem alapvetően az időbeliség s felszínes ismertetőjegyek alapján különítették el őket. Hegel már megtette a döntő lépést a történelmi lépcsőfokok zárt, önálló totalitásnak való felfogásához, az egyes társadalmi formációk elméletének kialakulását azonban lehetetlené tette nála, hogy transzcendens megközelítése következtében az egyes lépcsőfokoknak eleve elrendelt fejlődést kellett reprezentálniuk. Ezért nem bonthatta ki belőlük sajátos lényegüket közvetlenül, hanem csak külsőlegesen interpretálva, eltorzítva. Így lesz nála a rabszolgatartó társadalom három fejlődési foka — az ókori keleti, a görög és a római — három önálló, az egész további fejlődés pedig egyetlen világtörténelmi periódus. Részletes elemzés nélkül is nyilvánvaló, hogy Hegelnek ezzel nem sikerült adekvátan megragadnia a világtörténelem fő etapjait. Marx azonban, bár a hegeli séma még sokáig hatást gyakorol rá, az egyes lépcsőfokokat önálló totalitássá szerveződésük folyamatában vizsgálva és lényegüket közvetlenül a történelmi mozgásból bontva ki már közeljut a társadalmi formációk elméletéhez. S az egyes formáknak ezt az átértelmezését — mint ez a két vizsgált esetben, a görög antikvitás és az újkor (Marx későbbi megfogalmazásában a modern világ, a civilizáció) példáján nyilvánvaló — már a disszertációban megkezdi.

Mindezek után joggal vetődik fel az a kérdés, hogy Hegel és Bauer egyidejű leküzdésével s már első munkájában egy önálló filozófiai álláspont kidolgozásával sikerült-e Marxnak a disszertációban zárt és következetes immanens történetfilozófiát kialakítania, vagy fennmaradtak-e még a történelmi transzcendencia mozzanatait, s ha igen, melyek ezek? A következetes immanens történetfelfogás rendszerének — az érett marxizmusnak — kialakulása Marxnál nem hirtelen fordulat, nem egyszeri aktus, hanem viszonylag hosszabb folyamat eredménye. Marx a doktori disszertációban csak az első, a döntő lépést teszi meg: a történelmen kívülivé és felettivé hiposztazált történelmi szükségyszerűséget — a világszellemet — szünteti meg. Mivel azonban a történelmi fejlődés immanens dialektikáját még nem tudja teljesen kibontani, ennek az alapvetően immanens történetfelfogásnak a talaján még jelen vannak történelemfeletti, transzcendens elemek. Ilyen mindenekelőtt az emberi lényeg fogalma. Marx ugyan nem említi ezt a kategóriát, de egész történetfilozófiai konstrukciója erre épül. Marx a történelmi konstrukcióban az emberi lényeggel mint szellemiséggel, erkölcsi-politikai létezéssel operál, végső soron ebből adódik a történelem előrehaladása a fokozódó ésszerűség, a szabadság stb. irányában. Az emberi lényeg Marxnál számos vonásában még hegeli örökség, a történelem invariáns konstitutív mozzanata, bár a történelemből való levezetésének lehetősége is adott már. *Az emberi lényeg marxi fogalma az emberi közösség demokratikusan felfogott szellemi, erkölcsi-politikai egysége* — ez jelenik meg később a népszellem marxi fogalmában.

Gyakorta találkozunk azzal a leegyszerűsítéssel, hogy Marxnál az emberi lényeg problémája, a vele való operálás, fogalmi mérceként való felhasználása mint absztrakt humanizmus Feuerbachtól ered. Marxnál azonban már jóval Feuerbach hatása előtt jelentkezik az emberi lényeg problémája, még hegeli kérdésfeltevésben. Feuerbachot ebben a tekintetben is, mint általában, Marx elsősorban Hegel *kritikájában* használja fel, nem pedig pozitív

értelemben. Az emberi lényeket később materializálta, de teljes egészében sohasem naturalizálta, azaz nem változtatta pusztán természeti egységgé, kapcsolattá, bár emberfelfogásában, Feuerbach hatására, még 1844—45-ben is jelentkeztek bizonyos naturalista vonások.

Az emberi lényegből adódó transzcendens mozzanatok mellett — és belőlük következően — az emberi tevékenység és a társadalmi szubsztancia közötti dialektikus átmenet tisztázatlan mozzanata is felidézi a történelmi transzcendencia elemeit. A szellemi lényegűnek felfogott tevékenység — amely maga is ideológikus előfeltevés — és a társadalmi szubsztancia kölcsönhatásában megoldatlan marad a tevékenység viszonyának problémája a tárgyi objektivitáshoz, az anyagi-tárgyi világhoz. A tárgyiség és a termelés az egész koncepcióból kiszorulóknak, vele ellentétesnek mutatkozik.

Ezért nem tárhatja fel Marx az immanens történelmi fejlődés, belső dialektika forrását, hajtóerejét. A társadalmi szubsztancia általában vett mozgása nem magyarázza, hogy miért jönnek létre az ésszerűtlen formák, miben lelik alapjukat, hogyan oldódnak fel, egyszerűen miben áll a társadalmi szubsztancia tartalmi és formai oldalának ellentmondása. Marx is csak annyit mond, hogy a társadalmi szubsztancia idővel ellentmondásba kerül önmagával, ennek okát és jellegét egyelőre homályban hagyja. Nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy tulajdonképpen mi a görög társadalom felbomlásának és társadalmi atomizációjának az oka, ezeket a folyamatokat csupán eleve adottnak, ténynek tételezi.

Amíg a fenti problémák nem tisztázódtak, nem tárható fel a történelmi fejlődés menete, sémája, iránya sem. Ezzel is adós marad a disszertáció, ill. az ezzel kapcsolatos kategóriák elvont formájukban maguk is egy transzcendens konstrukcióból adódnak — a történelem célját pl. Marx az „ész országának” elérésében adja meg, bár az alapvetően immanens történetfelfogás bázisán jogunk van feltételezni, hogy ezt nem a történelem végének, lezárulásának fogja fel, hanem olyan jellegű megoldódásnak, amely után a történelem új keretek között mozog tovább. Az egyes történelmi szakaszok konkrét fordulópontjain túl tehát feltételez egy alapvető fordulatot is, amelyet elsősorban az emberi lényeg adekvát megvalósulása oldaláról jellemez, de nem köti társadalmi formákhoz, végleges rendhez, ami önmagában véve is a hegeli történelmi vég koncepciójának bírálata.

Ezt az alapvetően immanens, de fogyatékoságaiból adódóan számos vonatkozásban még transzcendens történetfelfogást alkalmazza korának elemzésére Marx a filozófia megvalósulásának elmélete kapcsán.

A hegeli filozófia felbomlása és a filozófia megvalósulása a disszertációban

Láttuk, hogy interpretációját Marx már az epikuroszi atomisztika kapcsán is közvetlenül az aktuális történelmi szituáció elemzésére terjeszti ki. Ez a törekvése még élesebben és egyértelműbben mutatkozik meg, amikor a filozófia megvalósulását s egyáltalán a világtörténelem periodizációját a hegeli iskola felbomlására és az akkori társadalmi állapotokra konkretizálja. Mivel ezek a fejtegetések a disszertáció leglényegesebb részei, igyekszünk közvetlenül Marxot megszólaltatni.

Marx abból indul ki, hogy a filozófia fejlődésében fordulópontok vannak, a világfilozófiákat a felbomlás állapotának filozófiai rendszerei követik:

„Ahogy a filozófiában csomópontok vannak, amelyek magukat a konkrétsáig felemelik, az absztrakt alapelveket totalitásukban ragadják meg, s az egyenes vonalú fejlődést megtörik, úgy adódnak olyan mozzanatok is, amikor a filozófia a tekintetét a külvilágra irányítja, már nem felfogása érdekében, hanem egyúttal mint cselekvő személy megkezdni intrikáit a világgal, kilép Amenthész átlátszó árnyékbirodalmából és a világi szíren ölelésébe veti magát. Ez a filozófia karneválja...” Egyértelműen megfogalmazza tehát, hogy a filozófia szerepe a világfilozófia korában is passzív volt, a világra csak ennek a felfogása okából irányult, „cselekvő személlyé” csak a felbomlás korszakában válik, megkezdve aktív visszahatását a világra: „Lélektani törvény, hogy az önmagában szabadabbá vált teoretikus szellem gyakorlati energiává változik, s *akaratként* kilépve Amenthész árnyékbirodalmából, szembefordul a nélküle létező világi valósággal.” Ennek a visszahatásnak az alapja, a mérceje azonban a világfilozófia marad, azaz az egész emberi valóság absztrakt, gondolati totalitása, s ez adja a megvalósuló filozófia tartalmát is: „... a filozófia, amely eldöntötte, hogy egy világot alkot... hátrafelé irányítja a tekintetét, ... úgy fordul... megragadva az egész világot a jelenségek világa ellen.” S ezt az általános fejtegetést azzal a konkrét utalással zárja: „Ilyen most a hegeli filozófia.”¹² Mihelyt tehát a világi valóságon belüli összhang felbomlik, a filozófia mint ezen összhang képviselője szembefordul az immár nélküle létező világgal. Ebben a szembenállásban mutatkozik meg a filozófia, azaz az adott világfilozófia igazi jellege: „Filozófiai szempontból fontos azonban jobban bemutatni ezeknek az oldalaknak a specifikus vonásait, mivel az átcsapásnak meghatározott módjából vissza lehet következtetni egy filozófia immanens meghatározottságára és világtörténeti jellegére. Mintegy curriculum vitaejét találjuk itt összesűrítve, szubjektív kiélezettségében.”¹³ Vagyis a világfilozófia megvalósulásának formája az absztrakt totalitásától függ: „Miközben a filozófia bezárkózott egy tökéletes, teljes világba, ennek a teljességnek a meghatározottsága függ fejlődésétől általában, ahogy ettől a fejlődéstől függ az a forma is, amelyben lezajlik a filozófia átalakulása a valósághoz való gyakorlati viszonya.”¹⁴

A filozófia átcsapása a gyakorlatba a gyakorlati filozófiák megjelenését jelenti, ezek ésszerű lényegüknél fogva fel akarják és fel is tudják oldani a valóság ésszerűtlen formáit. De ez az aktus is — a fennálló kritika formájában — az elmélet területén játszódik le: „A filozófia gyakorlata azonban maga is *elméleti*. A *kritika* az, amely az egyedi létezés a lényegéhez, a különös valóságot az eszméhez méri.” Ez a kritikai alapelv lesz az, amely a következő, a Rheinische Zeitung-periódusában Marx módszertani kiindulópontja, s Hegelhez hasonló felfogásban a valóságon az eszményt kéri számon, mindent aszerint ítélve meg, hogy mennyiben valósította meg a saját elvont fogalmát. A kritikai alapelv önmagában még nem idealista, csak annyiban, amennyiben az eszmények, amelyekhez a valóságot mérjük, transzcendensek, a történelemben kívülről belevittek. Marx, mint már említettük az eszményeket magából a történeti valóságból igyekszik kibontani, de még fellelhetők nála a hegeli történeti transzcendencia maradványai. A kritikai alapelv a társa-

¹² Uo. 131. o.

¹³ Uo. 64. o.

¹⁴ Uo. 132. o.

dalmi funkcióját tekintve azonban kifejezetten radikális társadalomkritika eszközéül is szolgálhat — s ezt a funkcióját Marxnál jól be is tölti.

Marxnál a filozófia megvalósulása az elméleti jelleg ellenére sem valami steril, ellentmondásmentes folyamat, az ész ragyogó diadalútja, hanem magán viseli a vajudó társadalmi valóság minden ellentmondását: „A filozófia ezen közvetlen megvalósulása azonban a lényege szerint ellentmondásos, s ez a lényege formálódik meg a jelenségben, rányomva erre bélyegét.” A filozófia megvalósulásának első mozzanata, belső zártságából kifelé irányulása, szembehelyezkedés a világgal: „Miközben a filozófia akaratként lép fel a jelenségek világával szemben, a rendszer lealacsonyodik az absztrakt totalitásig, azaz a világ egyik oldalává válik, amely a másikkal szemben áll. A filozófiai rendszer viszonya a világhoz reflexiós viszony. Önmaga megvalósításának törekvéséről fellelkesítve feszültséget hoz létre mással. Belső önelégültsége és lezártága felbomlik. Ami belső fény volt, pusztító lánggá változik, amely kifelé fordul.” A második mozzanat a szembenállás feloldásának közvetlen folyamata. Ennek két oldala van: egyfelől a világ hatása a filozófiára, aminek következtében ez elveszíti zárt rendszer jellegét, teljességét, s maga is felveszi a társadalom ellentmondásait, másfelől a filozófia hatása a világra, melynek során ezt saját lényegének megfelelően átalakítja, belehatol, s mivel ettől a világ újra ésszerű lesz, nem lesz rajta kívül, vele szemben filozófia — s így a filozófia megvalósulása egyben megszűnése is: „Ilymódon olyan mértékben, ahogy a világ filozófiává, a filozófia világivá változik, megvalósulása egyben megszűnése, ami ellen kifelé harcol, saját belső fogyatékosága, éppen ebben a harcban esik bele maga is mindazokba a hibákba, amelyek ellen harcot indított, és ezeket a hibákat csak úgy szüntetheti meg, ha maga is elköveti őket. Ami fellép vele szemben, és ami ellen harcol, mindig ugyanaz, ami ő, csak ellenkező előjellel.”¹⁵ A filozófia és a világ ellentéte a szembenállás időszakában végsőkéig kiegyenlítődik, egyik oldalon a végletes valóságos ésszerűtlenség, a másik oldalon az absztrakt elméleti ésszerűség: „... így a világ totalitása általában meghasonlik önmagával, s ez a szakítás a végletekig kiegyenlítődik, mivel a szellemi egzisztencia szabaddá vált és az általánosságig emelkedik... Tehát a világ, amely szembenáll az önmagában teljes filozófiával, meghasonlott világ. Ezen filozófia tevékenységének jelentkezése szintén meghasonlott és ellentmondásos, objektív általánossága az egyedi öntudatok szubjektív formáivá alakul át, életét ezeken keresztül nyilvánítja.”¹⁶

A filozófia ellentmondásossága tehát kettős értelemben értendő, egyrészt felveszi a valóság ellentmondásait, amelyek ellen harcol, másrészt mint rendszer lesz ellentmondásos, mivel a konkrét valóságba belevive szétesik mozzanataira, s ezeket az egyedi szubjektív öntudatok szembeállítják egymással. A nagy világfilozófiát a továbbiakban csak egyes követői képviselik, egészét azonban a világgal folytatott harcukban nem tudják megőrizni, hanem csak részeit szegezik szembe a teljesség igényével: „Ez az egyik oldal, ha a dolgot tisztán objektíve mint a filozófia közvetlen megvalósulását tekintjük. Van azonban szubjektív oldala is, ami csak egy másik formája. Ez a megvalósuló filozófiai rendszer viszonya saját szellemi hordozóihoz, az egyes öntudatokhoz, amelyekben előrehaladása jelentkezik. Ebből a viszonyból adódik, hogy megvalósulásában a filozófia szembenáll a világgal, hogy ezeknek az egyes öntuda-

¹⁵ Uo. 64—65. o.

¹⁶ Uo. 132. o.

toknak mindig *kettős követelésük* van, egyesek a világ, mások maga a filozófia ellen fordulnak.” A filozófia megvalósulása tehát úgy is a filozófia megszűnését jelenti, hogy megvalósítói szembefordulnak a világfilozófiával, amelynek teljességét a világgal való közvetlen harcban csak tehernek érzik, „mivel az, ami önmagában visszajára fordított viszony a dologhoz, ezekben az öntudatokban mint kettős, önmagának ellentmondó követelés és cselekvés jelenik meg. Megszabadítják a világot a nem-filozófiától, ami egyúttal saját megszakadásukat jelenti a filozófiától, amely meghatározott rendszer formájában bilincsbe verte őket. Mivel maguk csak a folyamatban, a fejlődés közvetlen energiájában felfogottak, tehát elméleti szempontból még nem léptek ki a rendszer keretei közül, a rendszer plasztikus egyenlőségével való ellentmondást tapasztalják csak, s nem tudják, hogy miközben ellene fordulnak, csupán egyes mozzanatait valósítják meg.” A filozófia ellentmondásossága, meg hasonlottsága végül az egységes filozófia két ellenséges irányzattá válásában jelenik meg: „Ami tehát először a filozófiának a világhoz való fordított viszonyaként és ellenséges elszakadásaként jelentkezik, s másodsor az egyedi filozófiai öntudatnak önmagában való meghasonlásává válik, az végül úgy adódik, mint a filozófia külső szakadása és megkettőződése, mint két ellenséges filozófiai irányzat.”¹⁷

A marxi elemzés tehát kiindul a filozófia és a világ viszonyának vizsgálatából, majd végig követi a filozófia saját mozgását a társadalmi szubsztancia felbomlásának és átalakulásának korában. Most nézzük meg, hogyan ábrázolja Marx magát a kort, amely ezzel az átalakulással vajúdik: „Közönséges hárfák bármilyen kéztől megcsendülnek, Aeol hárfája csak akkor szólal meg, ha beleszap a vihar. De nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az a vihar, amely egy nagy, egy világfilozófiára következik... Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a kor, amely az ilyen katasztrófákat követi, vaskor, boldog, ha titáni harcok teszik jellegzetessé... De titániak ezek a korok, amelyek egy önmagában teljes filozófiát és szubjektív megjelenési formáit követik, mivel óriási a szakadás, amely egységük. Így következett Róma a sztoikus, szkeptikus és epikureus filozófiára. Szerencsétlenek ezek, és vaskorszakok, mivel isteneik meghaltak és az új istennők közvetlenül még a sors, a tiszta fény vagy a tiszta árnyék sötét alakjában vannak.”¹⁸

Marx titáni harcokat várt korától, olyanokat, amelyek kifermálják az új társadalmat, meglátta azonban azt az ellentmondást is, amely az új társadalmi formát kialakulásában jellemzi: az új társadalmi szubsztancia ugyanis kezdetben még kiegyensúlyozatlan, még nem szerveződik harmonikussá, még nem jelentkezik „istennői”. Marxnak ezek a megfogalmazásai egyben szubjektív vallomások is, a harcokra hivatott és a harcokat vállaló ember profeciái.

A filozófia megvalósulásának fenti koncepciója nem spekulatív konstrukció, hanem egészen közvetlenül tükrözi a görög társadalom — és még inkább Marx korának — felbomlási folyamatát, s benne a filozófia mozgását. A filozófia fejlődésének leírásában közvetlenül ráismerhetünk a hegeli iskola felbomlására — azt Marx jelzi is, mondván, hogy ilyen a hegeli filozófia jelene. Vegyük tehát most közelebbről szemügyre az ifjúhegeliánus mozgalom marxi értékelését, ami egyben politikai álláspontját is mutatja. Az ifjúhegeliánusok Hegelt a liberális mozgalom érdekeinek megfelelően dolgozták

¹⁷ Uo. 65—66. o.

¹⁸ Uo. 132—33. o.

át, s ezért az, amivel leginkább szembekerültek Hegel filozófiájában, az alkotmányos monarchia idealizálása és a történelem végének tételezése. Mivel az ifjúhegeliánusok általában nem léptek túl a rendszer keretein — ezt maga Marx is említi —, ezért nem is látták e tételnek az egész hegeli rendszerrel, transzcendens lényegével való összefüggését, s így a rendszertől idegen, róla egyszerűen leválasztható elemek tartották. Éppen ezért a fennállóval, az alkotmányos monarchiával való kibékülést Hegel alkalmazkodásával, politikai kompromisszumával magyarázták, szerintük ez még nem következne a rendszerből. Marx és az ifjúhegeliánusok útja itt elvlik, mivel Marx a hegeli rendszer egészét bírálja. Így — a problémát mintegy kívülről vizsgálva — messzemenően elutasítja ezt a megoldást, s megállapítja, hogy az ifjúhegeliánusok Hegel-kritikája önkritikájukba fordul át: „Hegelt illetően is a legnagyobb tudatlanság a tanítványai részéről, amikor rendszerének ezt vagy azt a megállapítását alkalmazkodással vagy hasonlókkal, egyszóval *morálishan* magyarázzák. Megfelelkeznek arról, hogy még nem is olyan régen lelkesedéssel ismételték ezeket az egyoldalúságokat, ahogy ezt nyilvánvalóan ki lehet mutatni munkáik alapján. Ha ők valóban ennyire le voltak sújtva a kész formában kapott tudománytól, amelyet naív, kritikátlan bizalommal fogadtak: annál lekiismeretlenebb dolog rejtett szándékért szemrehányást tenni a mesternek, akinek a tudomány még nem volt kész állapotban levő, csak levésben lévő, hogy a legtávolabbi perifériáig lüktetett szívének szellemi vére. Ellenkezőleg, ezzel sajátmagukat gyanúsítják, mivel korábban nem viszonyultak komolyan a dologhoz, s most ezen korábbi álláspontjuk ellen harcolnak olyan formában, amelyet Hegelnek tulajdonítanak, s emellett megfelelkeznek arról, hogy Hegel közvetlen, szubsztanciális viszonyban állt rendszerével, ők pedig reflektált viszonyban.”

Marx az ifjúhegeliánusokkal polemizálva rámutat arra, hogy az alkalmazkodás nem véletlen, és nem is morális gyökerű jelenség, hanem a rendszer alapelveinek következetlenségéből, ellentmondásosságából adódik. Ezzel — az alkotmányos monarchia idealizálásának tényéből a hegeli rendszer egészére vonatkozólag vonva le következtetéseket — Marx megteremtette a hegeli rendszer gyökeres kritikájának alapjait. Az elemzésnek ez a vonala is a hegeli történetfelfogás transzcendens mozzanatainak bírálatához, a disszertáció egyik legfőbb mondanivalójához vezetett. Marx tehát, mint látjuk, már első nagyobb filozófiai munkájában alapvetően szembefordul Hegellel, a hegeli rendszer alapjait teszi bírálat tárgyává: „Teljesen érthető, hogy egy filozófus elköveti ezt vagy azt a látszólagos következetlenséget ilyen vagy olyan alkalmazkodásból kifolyólag, sőt ezt tudatosíthatja is. Csak azt nem tudatosíthatja, hogy a látszólagos alkalmazkodás legbensőbb gyökere saját alapelveinek elégtelenségében vagy ki nem elégitő megfogalmazásában van. Ha tehát egy filozófus tényleg alkalmazkodott volna, akkor tanítványainak az ő *belső lényeges tudatából* kell magyarázniok azt, ami *önmaga számára ezoterikus tudat formáját* öltötte. Ily módon ami itt a lelkiismeret előrehaladásaként jelentkezik, egyben a tudás előrehaladása is. A filozófus személyes lelkiismerete nem gyanúsítható, hanem létrejön tudatának lényegi formája, meghatározott alakra és jelentőségre emelkedik, s egyúttal túlmege ezeken.” Marx azonban nem elégszik meg azzal, hogy az ifjúhegeliánusok Hegel-kritikáját alapján elutasítja, hanem magát a bírálatot is az általa vizsgált történelmi mozgás szükségzerű mozzanatának fogja fel, azaz történelmileg megindokolja ezt a formát, amely a filozófia megvalósulásának szükségzerű velejárója: „Egyébként

a hegeli iskola nagyrészt ezt a nem-filozófiai fordulatát olyan jelenségnek tekintem, amely mindig kíséri fogja az átmenetet a fegyelemből a szabadságba.¹⁹

Az ifjúhegeliánus iskola történelmi fellépése a fentebb ismertetett Hegel-kritikával kezdődött. E fellépés következménye volt a rendszer felbomlása és egyes elemeinek egymás ellen fordítása, amit konkrétan Strauss és Bauer esetében figyelhetünk meg. De a filozófiai álláspontok még tarkább összevisszaságával találkozunk, ha a hegeliánizmus felbomlásának egész folyamatát vesszük szemügyre, az óhegeliánusokat is beleértve. Ezt nevezte Marx az előbbiekben a filozófia karneváljának. A rendszer egésze az egyes szubjektív öntudatok, az egyes filozófusok önkényének, szubjektív interpretációinak áldozata lesz, ezek az értelmezések azonban egészükben a filozófia megvalósulásának eszméjét hordozzák. Ez az a mozzanat Marx szerint, amikor a filozófia beleesik mindazokba a hibákba, amelyeket fel akar számolni. Ennek kiemelésével Marx a kor filozófiai irányzatainak sommás, de lényegi megítélését adja. Mindezek ellenére a filozófia megvalósulása titáni korának emberei nem a világfilozófia óriásai, csak ezek mögé rejtőznek, de sok esetben — ahogy Marx mondja — kilátszik az oroszlanjelmez mögül a számárbőr. Az újabb filozófusok a világfilozófia totalitását a világi középszerűség aprópénzére váltják fel: „Aki a történelmi szükségszerűséget nem látja be, annak következképpen tagadnia kell, hogy egy totális világfilozófia után egyáltalán még emberek élhetnek, vagy pedig a mérték dialektikáját mint olyant az önmagáról tudó szellem legmagasabb kategóriájának kell tartania, s a néhány, Hegelt rosszul értő hegeliánusunkkal megállapítania, hogy a *középszerűség* az abszolút szellem normális megjelenési formája: de az olyan középszerű, amely az abszolútum szabályszerű megjelenésének adja ki magát, maga is mértéktelenségbe esett, nevezetesen mértéktelen igénybe. E szükségszerűség nélkül nem érhető, hogyan léphetett napvilágra Arisztotelész után egy Zénón, egy Epikurosz, sőt egy Sextus Empiricus, Hegel után pedig az újabb filozófusok, többnyire talajtalanul származó kísérleteikkel.”²⁰

Ugyanakkor Marx a szubjektív öntudatoknak e tarkaságában határozott tendenciát lát kibontakozni: a filozófia és a világ külső ellentéte a filozófia megvalósulásának periódusában a filozófia belső ellentétéként jelentkezik, azaz a különböző koncepciók két nagy csoportba rendeződnek, két ellenséges filozófiai irányzat alakul ki: „Végül az öntudatnak ez a kettőssége mint kettős, végtelenségig szembenálló irányzat lép fel, az egyik, a *liberális* párt, ahogy általánosságban megjelölhetjük, a filozófia fogalmához és alapelvéhez, a másik pedig *ellentétes fogalmához*, a realitás mozzanatához mint alapvető meghatározottsághoz tartja magát. Ez a másik irányzat a *pozitív filozófia*. Az első irányzat tevékenysége a kritika, azaz a filozófia magát-kivülre-fordítása, a második a filozófiálás kísérlete, azaz a filozófia magabazárkózása, miközben a hiányosságot filozófiailag immanensnek ismeri el, míg az első irányzat a világ hiányosságának fogja fel, amely világot filozófiává kell tenni. Mindegyik párt azt teszi, amit a másik akar tenni, s amit maga nem akar. De az első alapelvének és céljának belső ellentmondásában, általánosságban tudatos. A másodikban megjelenik a visszajára fordítottság, úgymond az értelmetlenség mint olyan. Tartalom szerint mint a fogalom pártja csak a liberális párt hozhat

¹⁹ Uo. 63—64. o.

²⁰ Uo. 133. o.

reális haladást, míg a pozitív filozófia csak olyan követelésekhez és tendenciákhoz vezethet, amelyek formája ellentmond jelentésüknek.”²¹ Németországban akkoriban nem voltak politikai tömegpártok, a párt kifejezést tehát semmiképp sem érthetjük közvetlenül. Vajon társadalmi mozgalmakat vagy filozófiai irányzatokat jelölt itt Marx a „párt” terminussal? Az interpretációk itt is összeecsapnak, egyaránt hibájuk azonban, hogy kívülről közelítik meg a marxi felfogást, nem pedig Marx koncepciójából kiindulva. Marx filozófián ekkor általában azt az aktív principiumot értette, amelyen keresztül megvalósul az emberi alkotó tevékenység, amely világot formáló erő, s mivel a valóság szellemi lényegű, ezért létrehozásának és átalakításának aktusa is szellemi aktus, mégpedig, mint láttuk, kritikai tevékenység. Így a filozófiai párt Marxnál jóval több mint pusztán elméleti állásfoglalás, filozófiai irányzat: ha nem is konkrét politikai párt, de az emberi szellemnek, az emberi öntudatnak a konkrét világ átalakulására irányuló társadalmi gyakorlata, mozgalma. Azaz párton Marx nem politikai, hanem filozófiai szervezetséget ért, bizonyos szellemi alaptendenciájú, a valóság átalakítása vonatkozásában azonos álláspontot elfoglaló erők összefogását. A társadalmi gyakorlatnak ez a felfogása szervesen következik Marx disszertációbeli koncepciójából, s hatalmas utat jár be *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés* című munkájáig, ahol a társadalmi gyakorlatnak gyökeresen eltérő felfogását találjuk.

Most már érthető, hogy azt a filozófiai irányzatot, amely kifelé irányul, a világ átalakítására törekszik, liberális pártnak nevezi a kor ellenzéki mozgalmáról, tehát politikai fogalmat alkalmaz a megjelölésére, az önmagába zárkózó, a filozófia önmozgásába bonyolódó irányzatra pedig filozófiai fogalmat. A két párt funkciójának szembeállítása teljesen világos, az egyik ésszerűtlenségének kimutatásával támadja, és meg akarja változtatni a világot — ez viszi tovább a filozófia megvalósulásának feladatát. A másik pedig, a pozitív filozófia, a realitás mozzanatának megőrzésével mintegy igazolni akarja a fennállót, ezért nem lép túl önmagán, befelé irányul, pusztán filozófálgatássá, üres elméleti tevékenységgé alakul át. Ez az utóbbi irányzat az, amely a fennállót passzívan tükrözve, a felbomlás időszakában is, akkor amikor belső harmóniája már megszűnt, szentesíti, s ezzel megőrzi a filozófia és a világ előző periódusbeli viszonyát, az összhangot. Így válik a meghasonlott világ és a filozófia ellentéte a meghasonlott filozófia belső ellentétévé, amelyben az egyik oldal a filozófia, a másik a világ meghatározottságát viszi tovább.

A pozitív terminus a fennállót, a meglévőt jelenti, valószínűleg az ifjú Hegel pozitívítás-kategóriája — az elidegenedetten külsővé vált, az emberi szubjektivitással idegenül szemben álló — cseng vissza benne. Itt minden bizonyonnyal jóval szélesebb értelemben használja, mindazon irányzatokat beleérti, amelyek a fennálló igazolására törekedtek, mindenekelőtt Schelling akkori filozófiáját s a történelmi jogi iskolát. S tekintve, hogy itt a hegeli iskola felbomlása folyamatáról van szó, amelynek eredményeként előadódik ez a két ellenséges irányzat, nyilvánvalóan az ifjúhegeliánusok és óhegeliánusok ellentétét is belefoglalja. Így már érthető, miért mondja róluk, hogy egyaránt a hegeli rendszer egy-egy oldalát ragadják ki, az egyik a rendszer *ésszerűségét*, a másik az *ésszerűség rendszerét* emelve alapelvvé, az egyik a fennálló hibáit az ésszerűségre hivatkozva megszüntetendőnek tartja, a másik a rendszer ésszerűségére, zártságára való tekintettel igazoltnak. De a liberális párt is

²¹ Uo. 65. o.

belesik a fennálló igazolásának hibájába, a pozitív filozófiában pedig a fennálló ésszerűsége bizonyításának kísérlete visszájára fordulva az ésszerűtlenséget mutatja be. A liberális párt azonban következetlenségei ellenére tudatosan szemben áll a fennállóval, ezért egyedül vezethet a társadalmi haladáshoz, a társadalom ésszerű átalakításához — mondja Marx.

A fenti megállapítás egyben Marx legkonkrétabb politikai állásfoglalása a disszertációban. Jólehet nem fogalmazza meg pontosan, hova vezet a hegeli iskola felbomlásának további útja, mi lesz a társadalmi válság megoldása, milyen lesz az új társadalmi állapot stb., állásfoglalása mégis ingen konkrét, ha arra gondolunk, hogy e mű doktori disszertációnak készült, az epikuroszai és demokritoszi természetfilozófia különbségéről íródott. A sorok közül kiérződik, hogy nem tekinti magát pártatlan szemlélőnek, kívülállónak, hanem hogy egész koncepciója tulajdonképpen harci program, az eligazodást szolgálja a kor küzdelmeiben, kijelöli a harc feltételeit és irányát. Minden ellentmondásosságuk ellenére az ifjúhegelianusokhoz tartozónak érzi magát, mivel ők képviselik a reális haladást.

Felmerül természetesen az a kérdés is: hogyan viszonyult Marx a kora politikai áramlataihoz. E tekintetben a szakirodalomban a legszélsőségesebb felfogásokkal találkozunk. Nagyjából két álláspont körvonalai bontakoznak ki, ezeket legpregnansabban Cornu, illetve Ojzerman képviseli, az ő vitájuk jelentette a legnagyobb összecsapást ebben a kérdésben. Cornu Marxot és Engelst az ifjúhegelianus mozgalomban való résztvételük kezdetén lényegében liberálisnak fogja fel, utal a liberális ellenzéki mozgalom harcaiban való közvetlen részvételükre, az ifjúhegelianizmus liberális jellegére stb. A mozgalom összetettségének, sokszínűségének jelzésére azonban a liberális demokratizmus kifejezést használja, s Marx és Engels politikai állásfoglalását a liberalizmuson belül e demokratizmushoz közelíti. Ojzerman viszont Marxot és Engelst kezdettől fogva forradalmi demokratáknak tartja, bár állítását — Cornuval ellentétben — nem tudja filozófiai anyagon, szövegek elemzésével alátámasztani, további fejlődésüket is a forradalmi demokratizmus belüli fejlődésnek értelemzi, s ezeli véleményük szerint, teljesen leegyszerűsíti a marxizmus kialakulásának bonyolult folyamatát. Előtte ezt az álláspontot G. Mende képviselte, a doktori disszertációban ő is Marx forradalmi demokratizmusának tanúbizonyosságát látja: „A doktori disszertáció már Marx forradalmi demokratizmusának elméleti kifejeződése.”²² Eszerint Marx és Engels politikai fejlődése — új meg új kérdések megválaszolására, elméleti téziseik átalakítására készítő filozófiai fejlődésük motorja — nem a konkrét társadalmi mozgásból eredt, hanem már eleve kialakult politikai álláspontjukhoz kerestek elméleti koncepciót. Ojzerman megkockáztatja azt az állítást is, hogy a marxizmus kialakulása Marx és Engels szakadatlan harca kezdetben a burzsoá liberális, majd a kispolgári ideológia ellen. Ez azonban semmiképp sem állja meg a helyét. Marx nem *kezdhette* filozófiai pályafutását a liberális ideológia elleni harccal, hiszen kezdetben a fő ellentétet a liberális ellenzék és a kormány között látta, s bár kezdettől fogva számos vonatkozásban elhatárolta magát tőle, mégis *a liberális mozgalom soraiban* harcolt, ettől várta a „reális haladást”. Ojzerman a koncepciójának alátámasztására az egész ifjúhegelianus mozgalmat túl sötéten ítéli meg, többnyire csak a negatív vonásait

²² Т. Менде: Путь Карла Маркса от революционного демократа к коммунисту. Москва 1957.

látja meg, azokat, amelyek csak később, az ifjúhegeliánus mozgalom felbomlásánál kerültek előtérbe. Kénytelen elismerni, hogy Cornu helyesen mutatja be az ifjúhegeliánus mozgalom differenciáltságát, irányzatait, maga azonban változatlanul lényegében monolit áramlatnak fogja fel, s ezért nem tudja bemutatni felbomlásának valóságos képét sem, azt, hogy néhány képviselője túljutott a mozgalom ellentmondásain. Ezért nem tud válaszolni arra, hogy forradalmi demokratizmusuk ellenére hogyan csatlakozhattak Marx és Engels az ifjúhegeliánizmushoz. Figyelmen kívül hagyja ugyanis, hogy egyrészt az ifjúhegeliánusok kezdetben maguk is radikálisok voltak, másrészt hogy Marx és Engels radikalizmusa ebben az időben éppúgy elméleti jellegű volt, minti az ifjúhegeliánusoké általában — ekkor még szó sem lehetett náluk forradalmi demokratizmusról.

Marx politikai álláspontjának megvilágításához szükségesnek tűnik számunkra négy terminus futólagos meghatározása: a liberalizmusé, a demokratizmusé, a radikális demokratizmusé és a forradalmi demokratizmusé. A klasszikus történelmi fejlődésben a liberalizmus és a demokratizmus élesen elkülönül. A liberalizmus a feudalizmus felülről lebontásának ideológiája, az uralkodó osztályok a fennálló állapotok tarthatatlanságát belátó csoportjainak, a polgárosult nemességnek, a nagypolgárságnak politikai állásfoglalás, a szerepet játszik a feudalizmus felszámolásában, de nem vállal semmiféle közösséget a néptömegekkel, csupán eszköznek használja fel őket. A liberalizmusjellegzetes államformája az alkotmányos monarchia. Ezzel szemben áll a demokratizmus, a széles néptömegek, a feudalizmus alulról való felszámolásának ideológiája. Ez a polgári forradalom előtt bizonyos esetekben forradalmi demokratizmusként jelentkezik, mint a politikai forradalom konkrét elméletprogramja. A feudalizmus felszámolása után fellépnek a demokratizmus elveinek következetes megvalósítását követő radikális demokraták mint szélsőbaloldali kispolgári politikai mozgalom.

Azokban az országokban azonban, ahol a polgári átalakulás, a feudális felszámolása késik, a liberalizmus és a demokratizmus elkülönülése nem olyan éles, többségükben az utóbbiak is a feudalizmus felülről való lebontását várják. Itt a radikális demokratizmus már a polgári forradalom előtt megjelenik, mint a várt demokratikus átalakulás következetesebb megvalósításának programja. A demokraták közül csak kevesen jutnak el addig a felismerésig, hogy a demokratikus átalakulás csak alulról, a tömegekkel, forradalmi síkon hajtható végre.

Ezt a radikális demokratizmustól a forradalmi demokratizmusig vezető utat kellett bejárnia Marxnak is a negyvenes évek elején. Mindent elsöprő forradalmisága a disszertációban csak elméleti forradalmiság, a filozófia forradalma — ahogy az ifjúhegeliánusoknál általában —, amely elméleti jellegénél fogva közvetlenül vezet a társadalmi átalakuláshoz, nem pedig forradalmi tömegmozgalomban objektiválódva, ennek közvetítésével. A disszertációban valóban megmutatkozik Marx demokratizmusa, sőt radikális demokratizmusa, az új társadalmat a legmesszebbmenő egyenlőség elve alapján akarja felépíteni, de ezt az egyenlőséget nem a tömegek szervezett akciója, fegyveres fellépése vívja ki, hanem az elméleti kritika és a belátás. Ez — a társadalmi aktivitásnak csak szellemi tevékenység formájában való felfogása — az egész német filozófiai fejlődés súlyos öröksége Marxnál. Ennek felbomlása Marxnál hosszabb folyamat, végigvitelére éppen a társadalmi gyakorlat tényei kényszerítik. Radikális demokratizmusának közvetlen jelentkezését láthatjuk majd

a *Rheinische Zeitung*ba írott cikkekben, az majd csak a társadalmi-politikai tapasztalatai hatására kerül válságába és mélyül forradalmi demokratizmussá.

Marx politikai álláspontja tehát filozófiai munkásságának kezdetén a liberális demokrata ellenzéki mozgalomban résztvevő radikális demokrata álláspontja — saját, a forradalmi demokratizmus irányába történő fejlődése, valamint a liberális ellenzéki mozgalom 1842-től kezdődő válsága és kompromisszuma készletti szakításra a liberális ellenzékkel és az ifjúhegeliánus mozgalommal.

A disszertáció valláskritikája

Már Epikurosz filozófiatörténeti értékelésénél láttuk, hogy Marx milyen nagyra becsülte a felvilágosító tevékenységét, valláskritikáját, a hagyományos görög istenképzetekkel való szembefordulását. Marx a fő ellentétet, amelyet az elméleti kritikának le kell küzdenie, a filozófia és a vallás között látta, s ennyiben felfogása megfelel még az ifjúhegeliánizmus azon periódusának, amelyben ennek az ellentétnek kimutatása játszik központi szerepet. Az a konkrét mód azonban, ahogy a filozófia és vallás ellentétét felfogja s a vallás leküzdését végrehajtja, lényegesen különbözött az ifjúhegeliánus felfogástól. Ezt jól mutatja, hogy a disszertáció előszavát, ahol Marx a radikális vallásellenességét kifejtette, Bauer maga sem helyeselte. felelesleges vakmerős-ködésnek nevezte. Az ifjúhegeliánizmuson való túljutás — s így a Baueren is — a vallás kérdésében két vonatkozásban mutatkozik meg, egyrészt magának a vallásnak az értelmezésében, másrészt a vallás társadalmi vonatkozásainak feltárásában.

A vallás és a filozófia ellentétét már az előszóban igen élesen megfogalmazza: „Prométheusz hitvallása: nyíltan beszélek, minden istent gyűlölök — a saját hitvallása (ti. a filozófiáé — Á. A.) minden olyan égi és földi isten ellen, aki nem ismeri el legfőbb istenséggént az emberi öntudatot. Egyetlen isten se legyen rajta kívül.” Az előszót ezzel zárja: „Prométheusz a legelőkelőbb szent és mártír a filozófiai naptárban.”²³ Miből adódik ez a vallásellenesség? Bár a vallás lényegét ugyan éppugy az ésszerűtlenségében látja, mint a többi ifjúhegeliánus, ezt az ésszerűtlenséget azonban — velük szemben — a vallásos tudat sajátos transzcendenciájában. Az immanens történetfelfogás alapján álló Marx azért tekintette a legnagyobb ellenfélnek a vallásos tudatot, mert éppen a transzcendenciát képviselte, méghozzá klasszikus formában. A vallási tudat mint transzcendens valami olyat kényszerít rá az emberre, ami az ember terméke ugyan, de az adott fokon már ésszerűtlen, az emberi öntudat adott történelmi formájának ellentmondó, ezért mint külső és idegen áll szemben az emberi világgal. Úgy keletkeznek az istenek, amelyek mint az emberi öntudat kivetítődései sajátos történelmi-társadalmi meghatározottsággal rendelkeznek. Az istenek tehát nem egyebek, mint az emberi öntudat olyan teremtményei, amelyek mint az emberi öntudat felett állók jelennek meg, éppen ebben van transzcendenciájuk. Transzcendens létük sajátos, a társadalomra vonatkoztatott lét — sajátosságait az alábbiakban fogjuk megvizsgálni —, s ebből kifolyólag sajátos társadalmi funkciót töltenek be, összekapcsolódnak a társadalom valóságos ésszerűtlenségével. Ebből következően a vallás kritikája Marxnál egyúttal a fennálló társadalmi helyzet

²³ MEGA uo. 10. o.

kritikájába, a vallás elleni harc a fennálló elleni harcba megy át. Az ész országában, ahol megszűnik a társadalom ésszerűtlensége, megszűnnek az istenek is. Marx tehát a doktori disszertációjában egy harcos ateizmust képvisel, s bizonyos mértékig elébemegegy *A kereszténység lényege* Feuerbachjának, amennyiben az isteneket az emberi lényeg, az emberi öntudat elidegenedésének fogja fel, bizonyos értelemben azonban túl is megy rajta, mert az istenek létezését az emberi öntudatra visszavezetve és benne feloldva nem teremti újfajta vallást.

Marx a doktori disszertációjában tulajdonképpen az emberi öntudat adekvát, azaz immanens, és nem adekvát, azaz transzcendens formáit állítja szembe egymással. Az előbbi a filozófia, az igazi tudás, az utóbbiak közé tartozik, a priori kiinduló tételei miatt a természettudomány is, valamint a köznapit, amely természetesnek és öröknek tekinti az őt körülvevő világot, végül a transzcendens tudat — későbbi marxi terminológiával szólva: a fonák tudat — klasszikus formája, a vallás. Meglátja azonban, hogy a transzcendencia filozófiai formában is felmerülhet, s ekkor — mint Platón esetében — igen közel kerül a valláshoz: „Ez a pozitív kifejtése az abszolútnak... a transzcendencia filozófiájának szívverése, egy transzcendenciáé, amely egyidejűleg lényegi vonatkozással bír az immanenciára, ahogy ezeket lényegileg elszakítja. Itt tehát mindenekelőtt a platóni filozófia rokonságáról van szó — ahogy minden pozitív vallással — úgy különösképpen a kereszténységgel, amely a transzcendencia befejezett filozófiája.”²⁴ Fentiek igen tömören számos alapvető megállapítást foglalnak magukban. Marx először is megállapítja, hogy a transzcendencia lényege az immanens vonatkozásoknak alapjukról való elszakítása, vagyis a transzcendens mozzanatok a tudatban nem valami abszolút különállást tükröznek, nem evilágon kívüliek, hanem reális funkciójuktól, immanens helyüktől elszakítva jelentkeznek transzcendensként. Másodsor: minden transzcendens tudatforma, mely az emberi öntudat termékeit lényegi funkcióiktól elszakítja, fonáku adja vissza, lényegileg rokon. Harmadsor: utal a különböző vallások közös lényegére, amelyet szerinte — ahogy általában a transzcendens tudatot — a kereszténység testesít meg klasszikus formában, mintegy befejezett rendszerként. Itt ismét egy olyan mozzanattal találkozunk, amelyben Marx elébemegegy Feuerbachnak, aki később megfogalmazta a vallás és az idealista filozófia rokonságát. Marx számára az idealizmus még nem kidolgozott fogalom ugyan a későbbi értelemben, de lényegét — mint pl. Platónnál — megragadja transzcendens mivoltában, s mivel ezt a mozzanatot látja a vallásban is, még e fogalmak végleges tisztázása előtt kimondhatja alapvető hasonlóságukat. Marx közvetlen célja a filozófiai transzcendencia elleni küzdelem, ezért fordul szembe Platónnal is, Hegellel is — de anélkül, hogy ez teljes egészében tudatossá válnék nála. Később a *Szent Család*ban egyértelműen megfogalmazza majd, hogy a hegeli történetfelfogás nem egyéb, mint a szellem és az anyag, az isten és a világ ellentétében mozgó keresztény-germán dogma spekulatív kifejezése. A transzcendens tudat kritikája során egyaránt beleütközik a hegeli történetfelfogásba és a vallásba, s azonos alapról bírálja őket, de ez a bírálat nem lehet következetes és teljesen végigvitt addig, amíg maga is idealista talajon állva kénytelen bizonyos vonatkozásokban újjátermelnit a transzcendens felfogást.

Az elidegenedés társadalmi mozgását először ebben a transzcendens

²⁴ Uo. 138. o.

tudatban ragadja meg. Ennek kettős oka van. Egyrészt politikai: a fennálló társadalom, állam kritikáját csak az őt védelmező ideológia — tehát mindekelőtt a vallás — kritikájával lehet megkezdeni. Másrészt közvetlenül a társadalmi mozgás felszínén nem a társadalmi mozgás adekvát valósága, hanem a társadalom magáról alkotott tudata jelentkezik, ezt lehet először megragadni. Marx tehát az elidegenedés kutatásában tudati-ideológiai jelenségekből indult ki, s csak azután tért rá az alapjukul szolgáló politikai mozgás feltárására. Ennek jellegzetes tanúbizonysága, hogy az elidegenedett tudat jellemzésére használt kategóriákat — mint pl. a fetiszmusét vagy a transzcendenciáét — átviszi a társadalmi-politikai mozgás elemzésére. Marx ugyanis jól látja, hogy a vallás, a vallásos tudat mint az emberi öntudat meghasonlottsága a társadalom meghasonlottságán alapul, ezért azt az államot, amelyben sajátos funkciói elidegenedettek s mint külsővé váltak és kívülről ráérvőszakoltak jelentkezőnek mint társadalmi állapotot transzcendens államnak nevezzi. Az elidegenedés mechanizmusának feltárása innen vezet majd a gazdasági szférához, egyúttal a társadalmi gyakorlat fogalmának kialakulásához, a marxi materializmushoz, amely tehát elválaszthatatlan a marxi elidegenedésemeléttől.

Marx a vallást mint az elidegenedés egyik formáját konkrét filozófiatörténeti anyagon, nevezetesen Epikurosz filozófiáján vizsgálja. A görög istenek ehhez kapcsolódó elemzése olyan további megállapításokhoz vezetett, amelyek ugyancsak már csírájában tartalmazzák a fejlett marxizmus filozófiai álláspontját.

A társadalmi objektivitás koncepciójának megjelenése a disszertációban

A vallás lényegének és sajátos társadalmi funkciójának feltárására irányuló kísérlete az objektivitás új koncepciójának, új formájának, szintjének kidolgozására készítette Marxot. A hagyományos teista felfogás szerint az isten, illetve az istenek ontológiailag léteznek, a hagyomány ateista álláspont szerint ontológiailag kizárt a létezésük. Marx szerint isten létezését nem a természet — a világegyetem —, hanem a társadalom vonatkozásában kell vizsgálni. Ezért el is veti az ontológiai istenbizonyítéknak — a marxista filozófiatörténet szerint még ma is alapvetően helyes — Kant-féle cáfolatát. Az isteneknek, mondja Marx, nem ontológiai, természeti objektivitásuk, a természet mellett vagy felett való létük van — magától értetődő, hogy ilyen értelemben az istenek nem léteznek. Az egész alternatívát a transzcendens tudat termékének, s a pozitív és a negatív választ egyaránt az elidegenedett kérdésfeltevésen belül maradandónak tartja. Az istenek csak bizonyos történelmi periódushoz kapcsolódva, sajátos társadalmi közegben léteznek, azaz csak a társadalmi mozgáshoz viszonyítva van létük. Ez a létezés, ez az objektivitás a tudat által tételezett, de nem az absztrakt egyéni öntudat által, tehát nem ennek szubjektív önkényétől függő, miként az öntudat baueri filozófiájában, hanem meghatározott társadalmi mozgás alapján funkcionáló tudatok összessége által tételezett mint magának a társadalmi mozgásnak a szükséglete. Az istenek tehát egyfelől objektíve léteznek mint a társadalmi szubsztancia mozzanatai, másfelől csak az emberi tevékenységtől és tudattól függően léteznek, azaz az objektivitás és az aktivitás sajátos szintézisre lép bennük. Itt jelentkezik a társadalmi objektivitás problémája.

Marx doktori disszertációjának középpontjában társadalmi problematika áll. S ez a társadalmi problematika egy sajátos, kimondatlan előfeltevésből indul ki, abból, hogy a társadalom a létezés különös szférája, önálló szintje, amelyhez az objektivitás sajátos formája kapcsolódik, s ezt nem lehet egy természetontológia értelmében vett objektivitással egybevetni. Ezzel jelentkezik a társadalmi ontológia mint önálló filozófiai terület Marxnál. A társadalom ontológiai különállásának és specifikumának feltárására már Hegel is tett kísérletet. Mivel azonban koncepciója valóságos tartalma szerint a társadalmat ontológiai környezet formájában a saját elidegenedett vonásainak, a saját tartalmainak ontológiává hiposztazált transzcendens kivetítése veszi körül, nem tudta a társadalmat ontológiailag megragadni, ontológiai státusát markánsan elhatárolni. Marxnál viszont, aki az immanens történetfelfogás talajára helyezkedve lehántja, „leoperálja” ezt a transzcendens burkot a társadalomról, a társadalmi szférának ez az ontológiai specifikuma élesen, világosan megmutatkozik.

A téma kifejtésében dominál Marx polemizáló aktualitásérzéke. A váláskritika egy Schelling elleni polémia keretei közé van beágyazva, aminek nyilván az adott aktualitást, hogy Schelling 1840-ben Berlinbe került Hegel volt tanszékére, és megkezdte a hegelianusok elleni harcot. Marx Schelling közvetlenül bírálatát fiatalkori és öregkori munkásságának egybevetésével kezdi, s kimutatja, hogy Schelling megtagadta fiatalkori eszményeit. A Schelling elleni támadást azután Hegel kritikájával folytatja: „Hogy ebből az alkalmából egy majdnem hirhedtté vált témáról, az istenbizonyítékokról elgondolkozunk, Hegel az összes teológiai istenbizonyítékot átalakította, azaz elvetette, hogy igazolja őket. De mi legyen a kliensekkel, akiket az ügyvéd az ítélettől nem tud másképp megmenteni, mint hogy saját maga agyonüti őket? Hegel pl. így értelmezi a világ léteről az isten létére való következtetést: 'Mivel a véletlen *nem* létezik, isten az abszolútum.' Isten a garancia a véletlen világ számára. Magától értetődik, hogy ezzel állítjuk a megfordítottját is.” Itt — mint erre Platón és a kereszténység rokonságának marxi elemzésénél már utaltunk — konkrét formában bírálja a hegeli filozófia és a vallás viszonyát. Megállapítja, hogy Hegel a filozófiájában — elvetve s egyúttal magasabb szintre emelve — védelmezi a teológiát. Ez — folytatja — nyilván a közös transzcendens lényeg alapján történik; az isteneknek a konkrét vallási tudat tartalmából az absztrakt filozófiai tudat tartalmává változtatása azonban megszünteti specifikumukat, s ezzel közvetlen valóságukban oldja fel őket. Hegel tehát, filozófiai kategóriákká változtatva, meg kívánja menteni az istenek létét, de ezzel maga szünteti meg őket. A véletlenből az abszolútra való következtetés azonban logikai hibán alapul — éppúgy érvényes az ellenkezője is —; „Isten létének bizonyítékai nem egyebek, mint üres tautológiák — pl. az ontológiai istenbizonyíték nem más: 'amit én valóságosan (realiter) elképzelek, számomra reális képzet’” —, vagyis az istenbizonyíték a közvetlen formájában csak konkrét tudattartalmak meglétét bizonyítja, általános istenbizonyítékká emelése tautológikus. Amire azonban az istenbizonyíték hivatkozik, ezek a konkrét tudattartalmak, valóban léteznek társadalmilag: „ez úgy hat rám, hogy ebben az értelemben az összes istenek, mind a pogányok, mind a keresztények reális egzisztenciával bírnak. Talán nem uralkodott a régi Moloch? Vajon a delphoi Apollón nem volt reális hatalom a görögök életében?” — Marx tehát az istenek létezését abban látja, hogy meghatározott korban, meghatározott

társadalomban élő emberek tudatának reális alkotóelemeiként az adott társadalmi közegben hatottak, „reális hatalmat” gyakoroltak, e szerep, illetve ellátásának a szükségessége bizonyos funkciót töltött be, s ez hívta őket életre. Ezért az istenek társadalmi létére nem vonatkozik Kant cáfolata: „Itt Kant kritikájával semmit sem lehet kezdeni. Ha valaki elképzeli, hogy száz tallérja van, s ha ez a képzet a számára nem önkényes és szubjektív, ha hisz benne, akkor számára ez a száz elképzelt tallér ugyanolyan értékű, mint száz valóságos. Az adósságait képzelete szerint fogja intézni, úgy fog *cselekedni, ahogy az egész emberiség, adósságait istenre vonatkoztatja.*” A reális képzet tehát, legyen az istené vagy a száz talléré, az ember tudatában és a tevékenységén keresztül az objektivációiban objektíve létezik élesen szembeállítja viszont Marx ezt a realitást a szubjektív, önkényes tudattal és képzetekkel. A reális képzet tehát, ha nincs is közvetlen megfelelője a társadalmi valóságban, valami valóságos mozzanatot tükröz, tényleges funkciót tölt be. Ami reálissá teszi, az éppen a funkció betöltése, az ember meghatározott szükségletének kielégítése. Ezt a szükségletet jelzi Marx szimbolikus formában az istenek esetében mint adósságot, mintegy kifejezve azt, hogy az emberiség az istenek reális képzetével valamilyen megfosztottságát pótolja. Az istenbizonyíték kanti cáfolata viszont ezen a ponton átcsap az ontológiai istenbizonyíték igazolásába. Az istenek a társadalomban nem csupán a vélt tallérok módján léteznek, hanem a társadalmi mechanizmus többi tényezőjéhez hasonlóan társadalmi objektivitásként — de csakis így. Ontológiai realitásuk elismerése tehát, Kant szándékával ellenkezően, igazolná az istenek létezését: „Ellenkezőleg. Kant példája igazolhatná az ontológiai istenbizonyítékot. Valóságos talléroknak ugyanolyan egzisztenciájuk van, mint elképzelt isteneknek. Vajon egy valóságos tallérnak van-e másutt egzisztenciája, mint a képzetben, még ha az ember általános, vagy inkább közösségi képzetében is?” A marxi fejtegetés most ugratja ki, hogy a képzet attól reális, ha valamennyi ember képzelete, azaz általános, közösségi képzet, amely nyilvánvalóan valami általános társadalmi szükségletet elégít ki funkciót tölt be. A társadalmi objektivitás fogalmát tehát az emberek társadalmi tudatán és társadalmi praxisán keresztül való létezéssel határozza meg Marx.

És itt döntő lépéshez érkezünk el. Marx elkezdti általánosítani a társadalmi objektivitásnak először csak az istenek létezésére kidolgozott koncepcióját. A további példák azt mutatják, hogy ez a kategória Marx szerint alkalmas a társadalom egész ontológiai szférájának megragadására, jellemzésére, vagyis az emberi társadalom objektumai valamennyien társadalmi objektivitással rendelkeznek. Az emberi érintkezés teremt társadalmi tárgyat a tallérból, vagy a gazdasági érintkezés más, nyilván fejlettebb fokán, fejlettebb társadalmi tárgyból, pl. a papírpénzből: „Vigyél papírpénzt olyan országba, ahol a papírnak ezt a használatát nem ismerik, s mindenki nevetni fog szubjektív képzeteden. Menj el isteneiddel olyan országba, ahol más istenek uralkodnak, és be fogják neked bizonyítani, hogy képzelgések és absztrakció áldozata vagy. Joggal. Ha egy vend istent a régi Görögországba bevinnél, megtalálnád ezen isten létezésének cáfolatát. Ugyanis a görögök számára nem létezett.” Isten létét tehát egy társadalmi állapot igazolja vagy cáfolja — ebben mutatkozik meg teljes éleséggel a társadalmi objektivitás társadalmi-történelmi feltételezettsége, az egész társadalom tevékenységétől való függése.

Marx szerint így „az istenbizonyítékok nem egyebek, mint az *ember lényegi öntudata létezésének bizonyítékai, logikai megvilágításai.* Pl. az ontológiai

bizonyíték. Melyik lét közvetlen, amikor gondolkozunk? Az öntudat.” Az istenbizonyítékok tehát isten helyett az emberi öntudat létezését bizonyítják, isten létét pedig cáfolják. Isten léte — fogalmazza meg most már pozitíven is Marx — a világ ésszerűtlenségének következménye, ez tükröződik az emberek általános-közösségi tudatában: „Ilyen értelemben az összes istenbizonyítékok nem-létének bizonyítékai, az összes istenről alkotott képzetek cáfolatai. A valóságos bizonyítéknak fordítva kellene hangzania: 'Mivel a világ ésszerűtlen, van isten.' De mi egyebet jelent ez, mint azt, hogy *akinek a világ ésszerűtlen, aki tehát maga ésszerűtlen, annak van isten? Avagy az ésszerűtlenség isten létezése.*”²⁵ A fiatal Marx terminológióját figyelembe véve ésszerűtlenségen nyilván a világ meghasonlottságát, ellentmondásosságát kell érteni. A fenti megállapítások azonban tartalmaznak egy ezen túlmenő mozzanatot is. Mikor a világ ésszerű vagy éppen ésszerűvé tehető, akkor az ember már felismerheti isten létezésének világi alapját, s csak 'annak létezik továbbra is isten, aki maga is ésszerűtlen marad. Ezzel Marx mintegy jelzi az istenek megszűnésének útját.

S itt találjuk az egyetlen helyet, ahol Marx a disszertációban a jövő társadalmára utal. Az istenek, mondja, ugyan konkrét társadalmi állapotokból adódó konkrét funkciójuktól eredően léteznek, mindegyikük mögött azonban ott rejtőzik az általános funkció: azaz az istenek létezésének általában — az egész emberiséget tekintve — közös alapja van, ez pedig egy nagy történelmi fordulattal felszámolódik. Mivel a jövőnek ezt a társadalmát, ahol az istenek létezése megszűnik, az ész országának nevezi, az említett közös alap nyilván a valóság ésszerűtlensége, illetve a tudat ebből adódó transzcendenciája: „*Ami egy bizonyos ország bizonyos, idegenből való isteneknek, az az ész országa az istenek számára általában, olyan hely, ahol létezésük megszűnik.*”

Marx tehát, mint látjuk, a társadalmi objektívítás koncepcióját már doktori disszertációjában markánsan megfogalmazza. A társadalom mint a létezés sajátos szférája ontológiai különállását már ebben az első feldolgozásban is nyilvánvalóvá tette és bizonyította, specifikumát azonban még nem tudja teljesen megragadni: az objektívációk és a társadalmi gyakorlat közötti dialektikus átmenet még kidolgozatlan.

A társadalmiságról kialakított koncepciójának megfelelően az embert is társadalmi objektívitásnak fogja fel, amely mintegy felülemelkedik természeti meghatározottságán: „Az ember akkor szűnik meg természeti termék lenni, amikor a más, amelyre magát vonatkoztatja, nem tőle különböző egzisztencia, hanem maga is egyes ember, mégha nem is szellem... A visszaverődés (repulzió) az öntudat első formája...”²⁶ Az emberek társadalmi objektívításának lényegét kapcsolatukban, érintkezésükben, mégpedig öntudatuk egymásra vonatkoztatottságában, kölcsönösségében, társadalmiságában látja. Az érintkezés mozzanatának előtérbe állítása, a társadalmiság aktív tevékenység formájába való elsajátítása a fiatal Marx filozófiájának egyik nagy felismerése. Ebből fogja az emberi lényeg sajátosan marxi fogalmát kiépíteni. Alapvető mozzanatát már most megragadta: az emberi lényeg nem valami az egyes emberekben külön-külön létező általános, hanem éppen érintkezésük, kölcsönös feltételezettségük, ez pedig nem eleve adott, hanem aktívan kell elsajátítani. A marxi antropológia tehát már kezdeteiben határozottan

²⁵ Uo. 80—81. o.

²⁶ Uo. 31. o.

szemben áll az emberi lényeg Feuerbach-féle meghatározásával, mivel ezzel ellentétben az emberi lényegét mint társadalmi lényegét határozza meg. Az idealista megközelítés nyomai azonban itt is határozottan megmutatkoznak: a társadalmiságot mint az öntudat tevékenységének eredményét fogja fel, mivel ezt tartja alapvető tevékenységnek. Megfigyelhető még a fenti tézisenek egy sajátos vonása: az egyesből való kiindulás alapelve. Ennek közvetlen oka itt kétségtelenül az, hogy Epikurosz atomelméletének interpretációjáról van szó, amelyben az egyes atom a kiindulópont.

A természeti lét társadalmi létté átfordításának az epikuroszói atomelméletben van egy sajátos mozzanata, amelynek marxi értelmezése a marxi filozófia egésze szempontjából igen lényeges. Ez a lét és lényeg ellentmondása, amely Marxnál a jelenségnek mint a lényegnek az elidegenedéseként, mintegy ontológiai problémaként jelentkezik. Az elidegenedés kategóriája a közvetlen használatban Marxnál — akárcsak Hegelnél — valóban úgy mutatkozik, mitha ontológiai konstrukciók mint végletes ellentétek egymás közti átmenetét fejeznék ki. Pl. az absztrakt lényeg mint atom, mint elem, amikor megjeleníti magát az anyagi világban, jelenséggé alakul, akkor elidegenedik önmagától — mondja Marx. A hegeli indíttatásra nem nehéz itt rámutatni, a hasonlóság azonban mégiscsak formális, ahogy formális az elidegenedés ontológiai értelmezése is a fenti esetekben. Mivel Marx az atomokat Epikurosz nyomán társadalmi létezőknek, egyéneknek tételezi, az elidegenedés egész fenti mechanizmusa is konkrét társadalmi értelmet nyer nála. Fentebb láttuk, hogy Marx itt a lét és lényeg ellentmondásában a burzsoá és a citoyen ellentmondását fogalmazza, ragadja meg, mégpedig nem állapotában, hanem dinamikájában, az elidegenedés mozgásában, mint a polgári társadalom elszigetelt atomjainak egyesülését politikai állammá, amely egyesülés egyben valószínű elidegenedésük, fiktív, absztrakt állampolgárrá válásuk is. Az elidegenedésnek ez az értelmezése ugyanakkor már azt is megmutatja, hogy Marx elvont megközelítésben az emberek közötti kapcsolatok elidegenedésének kérdését is felvetette, bár vizsgálatának középpontjában kétségtelenül a tudat elidegenedésének elemzése áll.

A természet és társadalom viszonya a disszertációban

A társadalom ontológiai státusának tisztázása után szükségszerűen felmerül Marxnál a természet és társadalom viszonyának kérdése. Panteisztikus felfogásának említése kapcsán már utaltunk a természeti létezés specifikumáról való nézeteire, vizsgáljuk meg most ezt a kérdést kissé részletesebben. Előzetesen összefoglalva azt mondhatnánk, hogy a disszertációban a természetontológia szintjét elkülöníti ugyan a társadalmi ontológiától, de elemzésébe nem megy bele ugyanolyan részletességgel.

A természeti és a társadalmi objektivitás alapvető különbségét abban látja, hogy az előbbi független az emberi tevékenységtől, öntudattól, azaz önmagában ésszerű. Az utóbbi viszont bár — mint az emberi öntudat objektívációja — ezáltal tételezett, ennek közvetítésével ésszerű, mégis elsődleges az emberi öntudattal szemben. A természet megismerése ontológiai alapelve tehát az embertől való függetlenségének elismerése: „Csak akkor, amikor elismerjük, hogy a természet teljesen független a tudatos észről, amikor őt önmagában eszként tekintjük, csak akkor válik az ész teljes birtokává.”

A természethez való viszony ugyanakkor az aktív elsajátítás viszonya, de nem tárgyi-praktikus, hanem szellemi-teoretikus értelemben. Az ember tehát megismeri, s ezzel humanizálja a természetet, de legfeljebb szellemi testévé teszi, a megismert törvények formájában, nem pedig tárgyi testévé. A természetet anyagi-tárgyi létformának, a társadalmat viszont, mint az öntudat által tételezettet, szelleminek fogja fel, ezért a természet szellemi elsajátítása egyben abszolút ellentétévé változása, elidegenedése: „Minden hozzá való viszony mint olyan egyben az elidegenedésének is bizonyul.” Itt jelentkezik legélesebben az elidegenedés hegeli koncepciója, ami az objektivációk marxi elméletének már említett hiányosságaiból fakad. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a természetontológia objektivitásának elismerésétől Marxnak nem kell már sokat fejlődnie a materializmusig, nem kell a természetontológiát önálló kutatás tárgyává tennie, a transzcendens történetfelfogás következetes bírálata és az objektivációk materialista elmélete közvetlenül elvezet a materialista természetfelfogásig. Az aktív elsajátítási folyamatnak az eredménye Marx szerint az ember szabadsága a természettel szemben, amivel közvetve már utal a humanizáció előrehaladó történelmi mozgására, a természeti korlátok leküzdésére is: „Amikor elismerjük a természet ésszerűségét, tőle való függésünk megszűnik...”²⁷

A Marx-feldolgozások általában nem követik nyomon a társadalmi objektivitás problémájának megjelenését és fejlődését Marxnál, nem fedik fel a már a disszertációban jelentkező differenciálást a természeti és a társadalmi objektivitás között. Jellegzetes példája ennek Ojzerman írása, ő teljesen egybemossa a kétféle ontológia problematikáját: „Marx, Hegellel ellentétben, azt állítja, hogy a valóság önmagában véve nem ésszerű, csak az ember, az emberi ész, az öntudat változtatja át a létezőt az emberi szükségleteknek megfelelően valami ésszerűvé. Következésképpen a filozófia nem értheti be azzal, hogy megragadta a valóságot, mert azt ésszerűen át is kell alakítani. Ez a felfogás Marx egész disszertációjának vezérmotívuma.”²⁸ Nos, ha a valóságon természeti objektivitást értünk, nyilvánvalóan nincs igaza Ojzermannak — fentebb idéztük Marx megállapítását, hogy a természet önmagában is ésszerű. Márpedig hogy Ojzerman gondolatmenete ezen a vonalon mozog, arról egy másik megállapítása tanuskodik, azt állítja ugyanis hogy „Marx naturalisztikusan próbálja értelmezni Hegel abszolút idealizmusát”,²⁹ ami teljesen téves, mert Marx immanens társadalmi értelmezést akart adni a hegeli filozófiának, és, mint ezt az egész disszertáció mutatja, gyökeresen szembefordult mindenféle naturalizmussal. Amennyiben viszont Ojzerman a társadalmi valóságról beszélne — ez azonban valószínűtlen, hiszen erre mint a létezés önálló szintjére egyetlen utalás sem történik könyvében, pedig ez a marxi fejlődés centrális problémája — úgy teljesen leegyszerűsítve a marxi gondolatokat a következőket tulajdonítja Marxnak: a valóság önmagában nem ésszerű, az öntudat tevékenysége teszi azzá — ezt valószínűleg az „ami ésszerű, valóságos” hegeli tétele elleni marxi polémiának szánja. Holott Marx a társadalmi valóság és az öntudat, a filozófia közötti viszonyt nem ilyen egyoldalúan fogja fel, hanem kölcsönhatásnak, nem statikusnak, mint Ojzerman, hanem történeti dialektikájában. A társadalmi valóság a lényege szerint maga is ésszerű, ez adja bizonyos történelmi periódusokban — akkor, amikor ésszerűt-

²⁷ Uo. 144. o.

²⁸ T. I. Ojzermann, *A marxista filozófia kialakulása*. Kussuth, 1964. 62. o.

²⁹ Uo. 74. o.

len formákat ölt — az öntudat lehetőségét a visszahatásra. Látható tehát, hogy Ojzerman valóságban sem a társadalmi, sem a természeti létezés nem értheti, hanem a kettőt egybemosza: a társadalmi valóság átalakításának bizonyos marxi mozzanatait áttranszponálja a természetre. Ojzerman tehát már a doktori disszertáció elemzésekor megkezdte Marx fejlődésének leegyszerűsítését, a természetontológia és a társadalmi ontológia egybemosását, ami azután a fiatal Marx filozófiai fejlődése központi problémájának eltűnéséhez vezet. Ezért nem meglepő, ha Ojzerman a marxi dialektikát is kevésbé értékeli, mint ahogy az tényleges súlyánál fogva megérdemelné. A disszertációban Marx mint tudatos dialektikus lép fel, a dialektika nála az immanens történetfelfogás belső alapja, az oldja fel az egyes történelmi korszakok transzcendens befejezettségét. A marxi dialektikának ezért már a disszertációban sincs „negatív” oldala, csak egységes, forradalmi arcúata van: „a dialektika egyben az a zúduló áradat, amely széttöri a sokakat és azok határait, amely felforgatja az önálló alakzatokat, s mindent elmerít az örökkévalóság tengerében”.³⁰

*

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Marx már első jelentős filozófiai művében, doktori disszertációjában lényegében új filozófiai álláspontot alakít ki, egyaránt bírálva Hegelt és az ifjúhegelianusokat, felülemelkedik a felfogásukon. Cornu helyesen állapítja meg, hogy Marx doktori disszertációjában „egyidejűleg ellentmond a hegeli és az ifjúhegelianus filozófiának”.³¹ A doktori disszertációval Marxnak — a doktoráláson túl — kettős célja volt, egyfelől az ifjúhegelianusok politikai tevékenységébe bekapcsolódni, másfelől saját önálló filozófiai rendszerét kidolgozni, saját gondolatait tisztázni. Világosan kitűnik a Hegelből való kiindulás, ugyanakkor bizonyos lényegi vonatkozásokban a leküzdése, hasonlóképpen jellegzetes, hogy Marx igen élesen elhatárolja magát Bauertől, aki az adott időszakban a legközvetlenebb munkatársa és barátja volt, s a leginkább hatott rá az ifjúhegelianusok közül.

A doktori disszertáció időszakában Marx radikális demokrata, aki részt vesz a liberális ellenzéki mozgalom harcaiban. A filozófiai források közül elsődlegesen a franciák hatnak rá a felvilágosodás, majd a németek Kant és Fichte idealizmusának formájában, ezeket leküzdve — ifjúhegelianus értelmezésben — jut el Hegelhez, álláspontja azonban kezdettől fogva sajátosan marxi. Disszertációjának legnagyobb vívmánya az immanens történetfelfogásra való áttérés s a társadalmi objektivitás koncepciójának ennek nyomán történő felvetése.

Ahogy Marx a hegeli filozófia felbomlását és az egész ifjúhegelianus mozgalmat úgy értékeli, mint a filozófia megvalósulásának mozgását, úgy saját fejlődésében is a filozófia megvalósulásának, kifelé fordulásának és a világra való aktív ráhatásának korszaka következik, beleveti magát a politikai harcokba, megpróbálja a disszertációban kifejtett elméletét a valóságra alkalmazni. A *Rheinische Zeitung*-periódusnak ez a tartalma. Elméletének a társadalmi valósággal való egybevetése, egyfelől, válságba sodorva radikális demokratizmusát és kikezdve kritikai módszerét, elindítja a forradalmi demokratizmus irányában, másfelől, megmutatva történetfelfogásának még meglevő transzcendens elemeit, még következetesebb immanens történetfelfogás kimunkálására készíti. Ez azonban már önálló vizsgálatot kíván.

³⁰ MEGA uo. 138. o.

³¹ К. Маркс—Ф. Энгельс: Жизнь и деятельность. I. köt. Москва 1959.

КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ МАРКСА

Аттила Аг

Название докторской диссертации Маркса заставляет предполагать, что речь в ней идет о проблемах философии природы или истории философии. В действительности же Маркс занимается в ней в первую очередь вопросами философии истории. Анализируя эпикурейскую философию, Маркс воспринимает атомизм, с одной стороны, как общественную теорию, отражающую распад греческой общественной жизни, с другой стороны, — делая обобщение — приходит к противоположности буржуа и гражданина, гражданского общества и политического государства.

Докторскую диссертацию делает значительным в развитии Маркса прежде всего то, что в противовес гегелевскому трансцендентному пониманию истории в ней начинается разработка имманентного воззрения на историю. Первый шаг на этом пути состоит в том, что гегелевское миросозерцание сменяется человеческой сущностью (понимаемой пока трансцендентно).

В работе делается попытка показать первую фазу формирования марксовской концепции общественной объективности. В связи с этим в работе подробно излагается позиция Маркса относительно общественного существования богов, а также марксовская критика кантовского опровержения онтологического доказательства бытия бога. В работе дается, далее, анализ марксовских периодов развития общественной субстанции, причем особое внимание уделяется периоду распада, который Маркс конкретизирует на примере распада гегелевской школы, своего собственного времени. В заключение автор касается некоторых важнейших вопросов относительно позиции Маркса в критике религии.

THE CONCEPTION OF PHILOSOPHY OF HISTORY IN MARX' DOCTORAL DISSERTATION

by Attila Agh

The title of Marx' doctoral dissertation suggests a theme in natural philosophy or history of philosophy — but actually it deals with questions in the philosophy of history. Analyzing the Epicurean philosophy, Marx concludes, that atomism is a social theory, reflecting the disintegration of Greek public life. Besides he reveals also — through a generalization — the difference between bourgeois and citizen, the bourgeois society and the political state.

The significance of the doctoral dissertation in Marx' development is above all the fact, that here he begins to work out an immanent conception of history, in opposition to the Hegelian transcendent conception. The first step is to replace the Hegelian universal spirit by the human essence (although this latter still in a transcendens sense).

The paper tries to show the first phase of the development of Marx' conception of social objectivity. In this connection Marx, views concerning the social existence of gods, and his criticism of the Kantian refutation of the ontological argument, are discussed in detail in addition the Marxian periods of development of the social substance are analyzed, in particular the period of disintegration, which is concretized in respect to the dissolution of the Hegelian school, in Marx' time. Finally, the paper raises the most important questions of Marx' position in the criticism of religion.

Moses Hess a filozófiatörténetben. II.

BENCE GYÖRGY

5.

A *Rheinische Zeitung*-nál végzett munka csak megerősítette azt a meggyőződést Hessben, hogy a filozófián alapuló társadalmi program és a valóság közt nem lehet közvetítést találni. „...hosszú ideig azt gondoltuk — írja 1843 májusában —, hogy a valóságos szabadság új állapotát könnyebben életre tudjuk hívni, ha a valóságos szolgaság múlt állapotaihoz kapcsolódunk. De... gondoskodtak róla, hogy ne vigyük túlzásba ezt a jóhiszeműséget” (HS: 234). A polgári liberalizmus és a hatalom ellentéte csak félreértésen alapul. A kormányzat téved, amikor azt hiszi, hogy a burzsoázia az ő ellensége; a polgárság és az államhatalom *politikai* ellentétei elsimulnak a kommunisztákkal szemben, akik nem politikai, hanem *társadalmi* követelésekkel lépnek fel. De a „valóságos szabadság” pártja nem azonosulhat a nyers, a nyomortól hevített proletárszocializmussal sem. A proletárszocializmus még mindig a „szolgaság múlt állapotához” kapcsolódik; nem a munka és az élvezet ellentétét akarja megszüntetni, csupán a munkások számára is részt követel a termelt javak élvezetéből. El kell rugaszkodni tehát a tényleges népmozgalmak talajától — „minden új teremtés ugrás; a semmiből, a régi állapotok tagadásából jön létre” (HS: 235). A kommunizmus a szűk osztályérdekek felett lebegő elmélet eredményein alapul. Ideálja mindaddig szemben áll a kormozgalmak törekvéseivel, amíg „a tulajdon nélküli nép és a burzsoázia vak szenvedélyei” (uo.) be nem törnek az ésszerűség igájába.

Ez a „taktikai” elképzelés a *Rheinische Zeitung* idején szörnyű melléfogásokra vezette. Most ellenben, amikor egy ideig megint csak elméleti munkát végez, gyengül a zavaró hatás. Ekkori írásainak gyakorlatilag még használ is, hogy nem próbálja meg a lehetetlent, nem akarja *besorolni* a történelmi valóságot a teleologikus konstrukció sémái alá — egyszerűen magától értetődőnek tekinti a sémák alkalmazhatóságát. Filozófiai kritikájáról 1843—44-re *teljesen* lekopik az áltörténelmi függelék, amely a *Szent történetben* még elfoglalta a kifejtés legnagyobb részét.

Ez az időszak Hess munkásságának tetőpontja. A klasszikus német filozófia — a „világfilozófia” — felbomlása és átalakulása filozófiai kritikává kettős természetű folyamat: vulgarizációval párosult előrehaladás. *Hess ekkori dolgaiban azonban egy pillanatra mégis a haladás került túlsúlyba, ami elsősorban annak köszönhető, hogy a nagy filozófia alap gondolatát új tárgyra, a kommunizmusra alkalmazta.* A baloldali ifjúhegeliánusok derékhada — bár később némelyek kacérkodtak a kommunizmussal; mások az anarchizmus felé mentek — megmaradt a polgári demokrácia álláspontján, az állam és a polgári társadalom szétválasztásánál. Hess volt az első, aki a hegeli filozófia elvét az állam ellen fordította, s a „világfilozófia” tevékenységévének magasla-

táról bírálta a kapitalista árugazdaságot. Marx megbecsülte és maga is felhasználta ennek elméleti eredményeit, amelyeket Hess először az *Einundzwanzig Bogen*ben kiadott három dolgozatában⁵⁷ fogalmazott meg. Ezekből a munkákból éppúgy hiányzik a történelmi realizmus, mint korábbi írásai-
ból. Értékük a klasszikus filozófia, a francia kommunizmus és a modern közgazdaságtan összekapcsolásának eredetiségében van. A kifejtés most ezekre a kapcsolatokra összpontosul. A koncepció történelmi talajtalansága csak később mutatkozik meg igazán, amikor Hess visszatér a politikához, amikor megint kénytelen lesz érintkezést keresni a „valóságos szabadság” célkitűzése és a „szolgaság múlt állapotai” közt kibontakozó mozgalmak között.

Az *Einundzwanzig Bogen*ben közölt cikkeiben mindenekelőtt „tudományos” alapra akarja helyezni a kommunizmust. Nem elégszik meg a kommunista követelések közvetlen, az érzelmekhez szóló kifejezésével, hanem „a dialektika és a spekuláció eszközeivel át is akarja szellemíteni” ezeket a követeléseket. A „tudományos kommunizmus” előfeltételei Németországban Hegel filozófiája, Franciaországban Fourier kommunista rendszere (HS: 200). Ezek a feltételek azonban külön-külön nem elégségesek. A németek létrehozták a „tudományos kommunizmus” filozófiai alapjait, de elmaradtak a politika terén.⁵⁸ A franciák a politikában eljutottak a kommunizmushoz, de a vallás filozófiai kritikájában jóval következetlenebbek a németeknél, nem ateisták (HS: 213). A francia kommunizmust ezért vissza kell vezetni a német filozófiára, egy új kommunista rendszert kell teremteni a német filozófia alapján: „A szabad szellemi tett az a középpont, amelyből az újkor minden törekvése kiindult és amelyre ezek a törekvések irányulnak... de a német filozófia... nem tudott kijutni az idealizmusból. Hogy eljusson a *szocializmushoz*, Németországnak szüksége lett volna egy Kantra a *társadalom* régi *szervezetéhez* is, ahogy volt egy Kantja a gondolkodás számára” (HS: 221).

Hess ezt a szerepet vállalja, „a társadalom régi szervezetének Kantja” akar lenni. A *tett filozófiája* c. művében felvázolja a társadalmi lét *normálformáját*. Ez lesz a kritika alapja, ez előtt kell igazolniuk magukat a társadalmi létezőknek. *Az emberi „élet” lényege a tevékenység* (vö. HS: 228). A *tevékenység* közvetít az „élet” két pólusa, a *szubjektum* és az *objektum* között. Ha megszűnik ez a közvetítés, ha az *én* vagy a *tárgy* kiemelkedik belőle, akkor „megszakad az élet fonala”, megbénul a mozgás (HS: 210—11). Csak ez a tevékeny közvetítés hozhat létre *élő individuumokat*, valóságos személyiségeket. A meghatározatlan, absztrakt egyén úgy lesz személyiséggé, hogy létrehozza, kidolgozza a maga tárgyát. Alakítja, sajátos vonásokkal ruházza fel, de eközben nemcsak a tárgy alakul, hanem a szubjektum is; elvont egyénből meghatározott tevékenységet folytató személyiséggé lesz; megkülönbözteti magát a többi egyéntől, kiválaszt egyet a lehetséges tevékenységek sokféleségéből. Az ember nembelisége, az ember lényege nem az egyének valamilyen elvont

⁵⁷ *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Hrsg. von G. Herwegh. 1. Theil. Zürich und Winterthur 1843. — A húsz ívnél nagyobb terjedelmű könyvek nem estek előzetes cenzúra alá Poroszországban. A Herwegh által szerkesztett kötet — ahogy a cím is utal rá — olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyek csak e lehetőséget kihasználva láthattak napvilágot. Hestől három mű jelent meg itt: *Szocializmus és kommunizmus, A tett filozófiája* és *Az egy és egész szabadság!*

⁵⁸ „Akármilyen paradoxul hangzik is, az ifjúhegelianusok még a teológiai tudaton belül vannak; mert, bár feladták a hegeli 'abszolút szellemet', a keresztény isten képmását és a hegeli restaurációs és juste-milieu-politikát is, bár végül tagadják a vallási dualizmust, még mindig szembeállítják az individuummal az általánost mint 'államot'...” (HS: 219).

minősége — közös tulajdonsága —, hanem *azonos magukkal az individuumokkal*, az individuális tevékenységek végtelen sorában valósul meg: „Az individuum az eszme egyetlen valósága; csak az individuumban juthat el az élet az öntudathoz, mert... semmiféle én nem gondolható a tettől elválasztva... Az általános azért nem-valóságos, csak annak az individuumnak az absztrakciója, amelyik felfogja ugyan az eszmét, amelyhez tartozik, de önmagát az eszmével szembenállónak, nem az eszme valóságának tekinti. Az életeszme általában, az örök törvény, az 'abszolút szellem', a 'világszellem', az 'isten' — vagy akárhogy is nevezzük... az általánost és örököt — csak változás, csak mássálevés, csak a különbségben, az individuumban, vagyis helyesebben az individuumok végtelen sorában, a végtelen mássálevésben és önteremtésben valóságos” (HS. 212).⁵⁹

De a tárgy az individualizáció eszközéből a személyiség szabad kibontakozásának korlátjává válhat, ha megmerevedik a tevékenységgel szemben. Az egyén nem választhatja meg tevékenységének körét, a tárgyi világ ellenséges erői *jelölik ki* számára azt. Az alany, tárgy, tevékenység korábbi dinamikus egységéből ilyenkor azután az alany is elkülönül a másik oldalon. A szétszakítás előtt az *én* éppen abban találta meg a maga individualitását, hogy *elmerült* tárgya különösségében. Most viszont, amikor a tárgy elidegenedett tőle, azzal áltatja magát, hogy ő valami más, mint a tárgyak, amelyekkel foglalkozni kényszerül, hogy a különböző tárgyakkal szemben megmarad benne egy érintetlen, azonos mag. Tárgyát elveszítvén a szubjektum újra meghatározatlan ponttá zsugorodik össze, s mint ilyen örök életet követel magának. A tárgyi világban mindig a tárgyakon kívül kellett *keresnie* önmagát, hol *találná* hát meg, ha nem a tárgynélküli túlvilágban: „... minden lény megkettőzi önmagát, ... addig terem, addig él, addig tevékeny, ameddig ki nem meríti önmagát. Akkor vége van, lejárt az ideje ennek a meghatározott ének. — 'Nem', mondja a reflexió, 'akkor kezd csak élni!' — Az a szellem, amelyik sehol sem találja helyét az életben, amelyik, amikor meglátta képét az élet-tükörben, gyermeki módon a tükör mögé dugta a fejét, hogy megnézze mi van ott, és természetesen mindig csak üres, fekete semmit talált; az a szellem, amelyik mindenütt korlátot, tagadást, semmisséget látott, még utoljára is az élettükör mögé dugja a fejét, hogy ott keresse, amit magában kellett volna

⁵⁹ A lényege szerint pozitivistá történetírás Marx fejlődésének ábrázolásában eltorzította és felnagyította Feuerbach jelentőségét. A korszak középponti alakja Marx, ezért a vele kapcsolatban létrejött Feuerbach-mítosz zavarólag hat ki a kevésbé jelentékeny gondolkodók megértésére is. Így pl. Cornu és Mönke azt bizonygatják, hogy Hess a maga „tudományos (filozófiai) kommunizmusát” Feuerbach filozófiájára alapozta (HS: XXIV), hogy legjobb korszakában fokozott mértékben került Feuerbach hatása alá (HS: XL), hogy *A pénz lényegéről* c. tanulmányában — tehát munkásságának csúcspán — filozófiai orientációja már szinte teljesen eltolódott Fichtétől Feuerbach felé (HS: XLV—XLVI). Ez a beállítás teljesen hamis. Hogyan egyeztethető össze a feuerbachianizmussal Hessnek az a felfogása, hogy az emberi lényeg — *tevékenység* (vö. MEM3: 7). Feuerbach követője lenne az a filozófus, aki az emberi lényeg *nem* „az egyes egyénben benne lakozó elvontságban” (MEM3: 9), hanem az individuális tevékenységek társadalmi-történeti összefüggésében keresi? Amilyen lehetetlen megtalálni ezeket a gondolatokat Feuerbachnál, éppolyan könnyen megtalálhatjuk őket Fichténél. A tárgyi tevékenység és az individualizáció összekapcsolása Fichte alapeszméje, az individuumok történeti láncolata jellegzetes fichtei gondolat — vö. H. Heimsoeth, *Fichte*. München 1923. 104kk, 142kk. Hess egyébként egyik levelében (HB: 73) világosan utal arra, hogy „tettfilozófiája” Fichtén és Hegelen alapul. S ki fogom mutatni, hogy e tekintetben *A tett filozófiája* és *A pénz lényegéről* között sincs lényeges eltérés.

keresnie és megtalálnia... Miután tevékenységét szellemietlenítette, testté, holttestté változtatta, meg akarja örökíteni ezt a testet. Az örökkévalóságot mint egy megváltozhatatlan test időbeli fennmaradását képzei el" (HS: 212).

Az „élet”-nek és eltorzulásának ezt az elméletét először az állam intézményére alkalmazza Hess. Az állam nem vezethető vissza az „élet” alapformájára, az állam a szabad öntevékenység korlátozása. E konklúzió mögött azonban csak ritkán találjuk meg a politikai elidegenedés finomabb elemzését. Hess szándéka csak annyi, hogy a modern államformákon demonstrálja a köz-helyszerű igazságot: Minden államiság hatalmi viszonyokon alapul, tehát a szabadság korlátozásával jár (HS: 198—99, 207—8). Ezek a fejtegetések mégis fordulatot jelentenek államfelfogásának fejlődésében. Már a *Szent törvényt* idején észrevette a politikai szféra határait; látta, hogy a modern társadalom problémájára nem lehet *politikai* megoldást találni (HS: 64). De egészen mostanáig az államot az elidegenedés kiegészítő jelenségének, nem az elidegenedés egyik formájának tekintette. Az állam a nagy rendőr, vagy, jobbik esetben, a nagy iskolamester: „szükségintézmény” vagy „nevelési intézmény” — kordában tartja vagy megpróbálja az „egységre” nevelni az önző egyéneket. Most válik először a filozófiai kritika közvetlen tárgyává, s ez néhány esetben óhatatlanul túllendíti Hesst eredeti célján.

„A szellemi és a szociális szolgaság, a vallási és a politikai kormányzási művészet különbsége — írja — csak formális. Az túlvilági-földi, ez földi-túlvilági hatalomnak akarja az embereket alávetni” (HS: 228). Mindkettő idegen hatalom az embereken, és pozitív analógia van a vallási és a politikai hatalom *tartalma* között is. Ez a hasonlóság vezet rá Hesst arra az útra, amelyet Marx is végigjár az 1843-as jogfilozófiai kéziratokban és az első Bauer-kritikákban. „A vallás és a politika lényege az, ... hogy a valóságos életet, a valóságos individuumok életét elnyeletik egy absztrakttal, az 'általánossal', amely pedig sehol sem lehet valóságos magukon az individuumokon kívül” (HS: 215). De az általános csak azért ilyen valóságnélküli — túlvilági — „absztraktum”, mert természetes helyén, a földi individuumok életében nincs valósága. Az egyének életét nem az általános ésszerűség irányítja, hanem a származás, a tulajdon és a vallás szerinti elkülönülés, ami nincs alávetve az emberi tudatosságnak, hanem vak természeti erőként hat. „... vannak valóságos államaink, amelyek... mint államok legyűrték a természeti meghatározottságokat; vannak valóságos államaink, amelyek kizárólag a jogi szférán belül mozognak, és mindent, ami kiviúlesik ezen, így pl. a vallást, a származást, a személyes tulajdont, azaz a magánjogot, ha nem is legyűrték, de... *kiküszöbölték*, azaz mint nem területéhez tartozót elválasztották az államjogtól” (HS: 209). Az általános visszahúzódik az államjog területére, de a magánjogban megmaradnak a „természeti meghatározottságok”. Az állam előtt az individuum nem katolikus vagy protestáns, nem nemes vagy nemtelen származású, nem szegény vagy gazdag, hanem egyszerűen csak polgár. Absztrakt állampolgári minősége független ezektől a valóságos életét meghatározó különbségektől; ebben az absztrakcióban „feloldódnak” ezek a különbségek.

Hess a vallási elidegenedés leírását Feuerbachtól kölcsönözte, s a vallási elidegenedés analógiája segítségével jutott el a politikai elidegenedés közelebbi jellemzéséhez. Ez azonban mégsem a feuerbach-i valláskritika egyszerű „alkalmazása” a politika kritikájára, mint ahogy Marxnál sem erről van szó 1843-ban. Feuerbach filozófiájában a politika *nem üres hely* a vallás mellett. Van politikai filozófiája, s ez olyan szorosan összefonódik ateizmusával, hogy

a valláskritika beépítése egy új politikai filozófiába szükségszerűen maga után vonja annak átértelmezését is. Hess Feuerbach nyomán halad, amikor a vallásban az emberi lényeknek az individuumoktól elvonatkoztatott alakját ismeri fel, amikor az általánost vissza akarja vezetni az egyeshez. Ámde nem hanyagolható el az a különbség, hogy Feuerbach a polgári társadalom eltorzult individuumát tünteti fel az emberi lényeg igazi hordozójának, Hess pedig éppen a polgári társadalom megszüntetését, egy új társadalom létrehozását követeli. Feuerbachnál a polgári társadalom apológiája a vallási elidegenedés kritikájának alapja, nála pedig a polgári társadalomra jellemző politikai és ökonómiai elidegenedés megszüntetésének célkitűzése.⁶⁰ A gyakorlati forradalmasításnak ez a tendenciája fejeződik ki abban is, hogy — Hess „a régi társadalmi szervezet” Kantja! — az állam után a magántulajdon, majd a pénz, a polgári társadalom földi istenségei kerülnek a kritikai bonckés alá.

A magántulajdon is akadály a szabadöntevékenység kibontakozásának. „Semmiféle birtok, amely nem általános emberi, nem *általános* vagyon, nem fejlesztheti személyes szabadságomat — igen, csak az lehet igazán az én saját, megsérthetetlen tulajdonom, ami egyúttal általános vagyon is” (HS: 202). A közösségként megszervezett társadalomban — az „általános tulajdon” viszonyai között — a közösség lehetővé teszi, hogy olyan munkát végezzek, amely megfelel adottságaimnak és hajlamaimnak. Az egyének lehető-

⁶⁰ Hess egy 1844-ben írt, de csak 1845-ben megjelent tanulmányában teljes mértékben tudatosítja ezt az ellentétet. Feuerbach az istenben az ember transzcendenssé tett, önmagától elidegenített lényegét látja. A vallás lényegének ez a meghatározása alkalmazható a „kifejlett politikára” (a „jogállamra”) és a pénzre is. Feuerbach mégsem jutott el a teológia kritikájától a politika és az ökonómia kritikájához. Miért? Azért, mert — az ifjúhegelianusokhoz hasonlóan — nem érti meg a valóságos, társadalomátalakító gyakorlatot. Az ember „nembeli tevékenységét”, éppúgy mint az ifjúhegelianusok, kizárólag a *gondolkodásban* találja meg. (Hess feltehetően arra céloz, hogy *A kereszténység lényege* koncepciója szerint a *egyéni* korlátozottságoknak és különbségeknek a *nem* korlátatlanságának és egységének szemléletében, tehát *szellemi tevékenységben* kell kiegyenlítődniük.) Amikor a gondolkodáson kívül az emberi élet más megnyilvánulásait is az ember „nembeli lényegéhez” akarja számítani, ezeket a megnyilvánulásokat empirikus adottságukban kell vennie, úgy ahogy vannak, nem pedig úgy, ahogy a forradalmi gyakorlatnak át kell alakítania őket. Feuerbach legfeljebb a vulgárfilozófia gyakorlatiasságáig juthat el, azaz a filozófia megszüntetéséhez, de nem a filozófia megvalósításához: „ha nem is kizárólag, de lényegében a *gondolkodásban* találja meg az emberi 'nembeli aktust'. Már nem mondja ugyan az idealista ifjúhegelianusokkal, hogy az 'öntudat' az egyetlen dolog, ami az embert emberré teszi — hozzáteszi, hogy . . . az összes forma, amelyben *emberi* élet manifesztálódik, *szintén* emberi; . . . — de nem látjuk be, hogy miért teszi ezt hozzá, hiszen sehol sem jut el más *filozófiai* következtetésekhez, mint azokhoz, amelyek a *gondolati aktus* helyes felfogásából folynak. — Az a *szintén* — az összes többi emberi élettevékenység igazolására gondolunk, a gondolat operációja mellett — *engedmény és nem filozófiai igazság* Feuerbachnál . . . Ahol a német filozófia *gyakorlativá* kezd válni, megszűnik *filozófiai* lenni. De ez a beismerés (Eingeständniss) és az az engedmény (Zugeständniss) semmit sem javít a dolgon. Ami nem folyik szükségszerűen az egyetlen igazságforrásból, az egyetlen, örök élelelvől — az empiria. Az empiria semmivel sem jobb, mint a régi, spiritualista vallás. Az *empíria materialista vallás, a szellemtelen tények kultusza, és ezért reakció a szabadság tudományával szemben. A tények kultusza* képtelenné tesz a szabad cselekvésre . . .” (HS: 294) (Vö. HS: 384; MEGA III: 1: 7.)

A bírálat jogosultságát csak az csökkenti, hogy Hess Feuerbach „empirizmusában” nem veszi észre a szükségletek elvét. Nem is *veheti* észre. Hessnél a valóság — az „empíria” — *csak tárgya*, nem forrása is az átalakító cselekvésnek. A „régii társadalmi szervezetben” működő szükségletek szerinte *mind* eltorzult szükségletek, semmi közülük sincs a kommunizmushoz.

sége van, hogy tartalmas személyiséggé fejlődjék, tevékenységének tárgyában megtalálja önmagát (HS: 206—7). A magántulajdon viszonyait ellenben az jellemzi, hogy a tárgy elszabadul a tevékenységtől. A „különös, individuális birtoktól szükségképpen újra meg fognak fosztani, mert csak azáltal lehetett sajátosan az enyém, hogy a többi embert megfosztottam tőle” (HS: 202). Nem merülhetek el tevékenységembe, mert tárgyát bármikor elragadhatják. Ha egyáltalán biztosítani akarom fennmaradásomat, minden erőmet arra kell összpontosítani, hogy minél több tárgyat vegyek birtokomba, s így csökkentsem az esetleges veszteségből eredő veszélyt.

A közösségi társadalomban maga a munka az élvezet; az egyén otthon van munkájában. A magántulajdon társadalmában a munka csak *eszköz* arra, hogy megteremtsem szükségleteim kielégítésének feltételeit, s hozzájussak — ha sikerül — bizonyos élvezetekhez is (HS: 206—7, 229). Ezek rendszerint passzívak, csak véletlenül eshetnek egybe sajátos élettevékenységemmel, mert tevékenységem tárgyát nem választhatom hajlamaim szerint. Választási lehetőségeimet eleve korlátozza a születés véletlenétől meghatározott társadalmi helyzetem, s e korlátok között is ott kell keresnem a munkát, ahol a legelőnyösebb helyzetbe kerülök a kölcsönös kifizetésre irányuló harcban. Szabad öntevékenységének tárgyában és termékében az ember kibontakoztathatja minden képességét, kielégítheti minden érzékét. A képességek és az érzékek elsorvadnak a létfenntartás *eszközüvé* lett tevékenység tárgyában és termékében: A tárgy, a termék csak egyetlen vonatkozásban tartozik az egyénhez, *a tulajdon teljesen egyoldalú, teljesen absztrakt vonatkozásában*, amennyiben az *ő* tulajdona, az *ő* kizárólagos birtoka.

A vagyoni képesség és a bírvány egyoldalúsága lesz a valóságos individualitásból, a képességek és a vágyak konkrét sokféleségéből. A tárgy kiszakad a tevékenység vonzásából, ezért az alany megint kiterjedés nélküli ponttá húzódik össze, s ebben az elvontságában akarja megörökíteni magát: „*Anyagi tulajdon a szellem rögeszmévé vált magáértvalósága.* A szellem nem érti meg szellemileg a munkát, önmaga kidolgozását... mint szabad tettét, saját életét, hanem mint anyagi másikat fogja fel, ezért szilárdan fenn is kell tartania azt a maga számára, nehogy elveszítse magát a végtelenségbe, és hogy eljusson magáértvalóságához. De a tulajdon nem lesz az, ... aminek lennie kell, nem lesz a szellem magáértvalósága, ha a teremtésben nem a tettét, hanem az eredményt... fogják fel a szellem magáértvalóságának és abba kapaszkodnak két kézzel. Éppen a *lét vágya* (Seinsucht), az a vágy ti., hogy fennmaradjunk mint meghatározott egyediség, korlátozott én, véges lény — az vezet a *birtoklás vágyához* (Habsucht). Újra az összes meghatározottságok tagadása, az absztrakt én vezet a *léthez* (Sein) és a *birtokláshoz* (Haben.) Így lesznek a *segédigékből főnevek*. Így lesz minden igéből főnév, így lesz abból, ami a változó perifériához tartozik, maradandó középpont...” (HS: 225).

A pénz lényegéről c. írásában Hess folytatja⁶¹ az *Einundzwanzig Bogen*-

⁶¹ *A pénz lényegéről* 1845-ben jelent meg. Keletkezésének időpontja és tartalma miatt azonban egy csoportba kell sorolnunk az *Einundzwanzig Bogen* (1843), a *Kölnische Zeitung* (1843) és a *Deutsche-Französische Jahrbücher* (1844 elején) Hess-anyagával. Eredetileg a *Deutsche-Französische Jahrbücher* második számában kellett volna megjelenie, erre azonban a folyóirat megszűnése miatt nem kerülhetett sor. Biztosra vehetjük, hogy szövegének legnagyobb része már 1844 tavaszáig elkészült (HS: XLIII, 405, 471; NQ: 19). Feltételezhetjük, hogy Marx dicsérető megjegyzése a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban (GFK: 4) nemcsak az *Einundzwanzig Bogen*-beli dolgozatokra vonatkozik, hanem

ben megjelent tanulmányok gondolatmenetét. A pénzben hatványozottan jelentkezik a magántulajdon absztrakciója, a valóságos individualitást megszüntető hatása. Az egyszerű magántulajdon — a kizárólagos birtoklás — viszonyában még nem fejeződött be a konkrétum meggyilkolása. Az egyszerű magántulajdon még „élő tulajdon”. Az egyén egy individuális tárgyat birtokol, noha viszonyát a tárgyhöz már nem ennek sajátos természete határozza meg, hanem a pusztá birtoklási vágy. A pénz, az általános értékmérő megjelenésével azután megszűnik az individualitásnak ez az utolsó maradványa is. A pénzben kifejezett értékben eltűnnek a tárgy sajátos minőségei, minden különbség egyszerű mennyiségi különbségre redukálódik: „...a pénz ...nem szerves, eleven test. Igen, a szociális testet, a nem organikus életét, a társadalmi érintkezést *kellene* reprezentálnia; de nem *teheti*, mert természeténél fogva anorganikus, tagolás nélküli, belső különbség nélküli, semmi egyéb, mint *halott massa*, egy *összeg*, illetve *szám*. Hogyan volna *összegekben, számokban* kifejezhető egy *eleven* lénynek, az embernek s az ő magasrendű életének és tevékenységének értéke...” (HS: 343; MFSz: 340).

De a „Geldwesen” nemcsak folytatja az *Einundzwanzig Bogen*-ben megkezdett gondolatmenetet. Hess nemcsak új tárgyra — a pénz lényegére — alkalmazza a régi „tettfilozófiát”, hanem új kritikai alapokat is teremt. A Fichte és Hegel nyomán kialakított „tettfilozófia” 1843-as változatában Fichte, az 1844-esben Hegel hatása dominál. Fichte a „szubjektív szellemtől” halad az „objektív szellem” felé, Hegel az „objektív szellemtől” a szubjektív felé. Fichte az elvont emberi szubjektivitásból indul ki, majd előveszi a társadalmi szubsztanciát — az emberiség által teremtett objektív, tárgyi világot —, mert csak ebben válhat tartalmassá az üres, absztrakt *én*. Hegel viszont mindjárt a társadalmi szubsztanciát veszi alapul. Ami Fichténél végeredmény — az üres, szétfolyó szubjektivitásnak csak a szubsztancia adhat *egyáltalán* meghatározottságot —, az nála kiindulópont: Ő azt kérdezi, *milyen* meghatározottságot ad a társadalmi szubsztancia a szubjektumoknak, *hogyan* határozza meg a tevékenység eredményeként kialakult objektív világ a tevékenység továbbmunkálását. Hegel magát a társadalmi szubsztanciát teszi a történelem szubjektumává. Hessnél 1843-ban a fichtei gondolatmenettel párhuzamos a magántulajdon kritikája: Az elvont ének abban a sajátos tárgyi tevékenységben *kellene* konkretizálnia, amelyet a társadalom juttatott

A pénz lényegére is, csak a még meg nem jelent írásra nem akart hivatkozni. Tartalmi érv hipotézisem mellett, hogy *A pénz lényegében* sokkal bővebben van megfogalmazva az a gondolat, amelyet Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* felhasznált (GFK: 72), mint *A tett filozófiája* általam is idézett, meglehetősen homályos helyén. Hess egy 1846-ból származó kéziratában említi, hogy „egészen más kaliberű írók, mint Graziano (Ruge gúnyneve — B. Gy.), pl. Karl Marx, már régen elismerték a gondolatot, amelyen a pénz lényegéről szóló dolgozatunk alapult . . . , hogy ti. a pénz a gyakorlati világban ugyanaz, mint az elméletben az isten . . .” Idézi Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess*. 61. o. Ellene szól viszont feltevésemnek, hogy *A német ideológia* megismétli az *Einundzwanzig Bogen*-beli Hess-dolgozatok dicséretét, de a *Rheinische Jahrbücher*-ben kiadott munkákat (itt jelent meg a *Geldwesen*) szembeállítja az 1843-as írásokkal (MEM3: 489). Ez azonban nem döntő, mert lehet, hogy csak arról van szó, hogy Marx 1845-ben már elavultnak tartja, amit 1844 elején még fel tudott használni. Fel kell tételeznünk továbbá, hogy a tanulmánynak tulajdonképpen két lényegesen eltérő változata volt. A megjelent változatot Hess bizonyára a későbbi propagandairások szelleméhez alkalmazta, akkori érzélgős stílusára hangszerelte át. Az 1843-tól 1844 elejéig keletkezett írások mentesek azoktól az ízléstelenségektől, amelyek a megjelent változatban fellelhetők és általában jellemzőek az újabb periódusára.

neki; ez azonban lehetetlen, mert a munka elosztását a magántulajdon viszonyai szabályozzák. A pénz lényegéről szóló tanulmányában viszont a társadalmi szubsztancia fogalmára épül a kritika. Az „emberi lényeg” meghatározása itt nem az egyén felől történik mint a tartalmas, azaz tárgyakkal összeszővődött *individuumok végtelen sora*. Az „emberi lényeg” most a társadalmi szubsztancia felől közelíti meg: Az „emberi lényeg” maga az „emberi érintkezés”, a társadalmi termelőtevékenység eredményeként kialakult tárgyakkal és emberi viszonyokkal az a közege, amelyben az „individuumok végtelen sora” mozog, megtalálja a maga munkáját. „Az élet termelő élettevékenység cseréje. A *test* egy-egy eleven lény termelő élettevékenységében a *csere közege*. . . Ami a kis egyediségek testére áll, az érvényes a nagyokéra is, . . . a tudatos, úgynevezett társadalmi testekre. . . az a szféra, amelyben az emberek a maguk *társadalmi* élettevékenységét egymással kicserélik — ti. a társadalomban végbemenő érintkezés —, a nélkülözhetetlen társadalmi lételem” (HS: 330; MFSZ: 328). „Az egyéni élettevékenység kölcsönös *cseréje*, az *érintkezés*, az egyéni erők kölcsönös gerjesztése, ez az együttműködés az egyének *valóságos lényege*” (HS: 330; MFSZ: 328).

Az „emberi lényeg” új meghatározása után magasabb szinten jelenik meg a magántulajdon és a pénz kritikája is. A korábbi munkák „absztrakt én”-je, a társadalmi szubsztanciával csak pénzviszonyban álló egyén ki van szakítva társadalmi életközegéből; meg van fosztva szerves testétől, létezése „szervetlen létezés”. „Egyéniségének” határa testének határfelülete. Csak azt érzi magáénak, amit be tud kebelezni, el tud fogyasztani. Állati magabazárkózottságából csak azért csap ki az érintkezés mezejére, hogy ott magához ragadjon valamit (HS: 340kk; MFSZ: 337kk).

Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* előszavában azt írja, hogy „a tartalmas és eredeti munkák e tudomány (a szocializmus — B. Gy.) területén — Weitling írásain kívül — Hessnek az 'Einundzwanzig Bogen'-ban közölt dolgozataira szorítkoznak, és Engels munkájára, 'A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlatára' . . .” (GFK: 3—4) Megállapítható, hogy Marx elismerése a magántulajdon személyiségromboló hatásának elemzésére vonatkozik: „Az összes fizikai és szellemi érzékek helyébe — olvashatjuk a *Kéziratok*-ban — az összes ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *bírási* érzéke lépett. Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényegét, hogy belső gazdagságát magából kivajúdjá. (A *bírási* kategóriájáról lásd Hess-t az „Einundzwanzig Bogen”-ban.)” (GFK: 72) Feltételezhető azonban, hogy nem került el Marx figyelmét a klasszikus filozófia és a politikai gazdaságtan összekapcsolásának módszertani jelentősége sem. Hess odáig megy el ebben, hogy a hegeli filozófia „objektív szellem”-ében az „érintkezés”, a „produktív élettevékenység cseréjének” misztifikált alakját látja: „A gondolkodás és a cselekvés csak az érintkezésből, az egyének *együttműködéséből* jön létre — és amit misztikusan 'szellemnek' nevezünk, éppen ez az éltető levegőnk, ez a műhelyünk, ez az *együttműködés*” (HS: 331; MFSZ: 329). Amikor a hegeli dialektikát az anyagi termelőtevékenységre alkalmazza — anélkül hogy megértené tettének jelentőségét —, fellebbenti a fátylat Hegel rejtett alapproblémájáról, az elidegenedett munka problémájáról. A *pénz lényegéről* elemzései előkészítették Marx 1844-es Hegel-kritikáját.

Marx ökonómiai tanulmányai nyomán arra a felismerésre jutott, hogy a hegeli dialektika „nagyága” „a munka lényegének” felfogásában van (GFK: 104): Csak hogy Hegel a „munka lényegét” az elidegenedés álláspontjáról

elemezte, a valóságos tárgyi tevékenységben az ember önteremtése helyett önelvesztését látta. Ezért a munka igazi megvalósulását csak a tiszta szellemi tevékenységben lelhetette meg. A tiszta szellemi tevékenység azonban — elválasztva a valóságos anyagi tevékenységtől — nem lehet a testi ember tevékenysége. A tiszta szellemi munkához önálló alanyt is kellett keresnie. Így született meg a „szellem”, amelynek metafizikai életútja — az absztrakt üresség unalmától a világ megteremtésén keresztül a konkrét tartalmasságig — az ember önlétrehozási folyamatának kivetítése a metafizika ferde képsíkjára.

Marxnak azért sikerült a metafizikai képmást — eltorzult méretei és arányai ellenére — visszavezetnie az eredetire, mert a klasszikus politikai gazdaságtan kritikája során felfedezte a kivetítés *mechanizmusát*: „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg mint az ember *lényegét*, magát igazoló lényegét; a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívát nem” (GFK: 105). Hegel a magántulajdon viszonyát — s ezért a valóságos tárgyi tevékenység, a szó szoros értelmében vett munka elidegenedését — a modern nemzetgazdaságtanhoz hasonlóan kritikátlanul elfogadja, megalapozásra nem szoruló axiómának tekinti. Ahelyett, hogy a negatív oldalt — az elidegenedést — a pozitív oldal — az ember önteremtése — mulandó, történelmi kísérőjelenségnek fogná fel, kénytelen a pozitív oldalnak egy történelemfeletti, külön metafizikai világot berendezni. Hess távol állt attól, hogy megértse a hegeli dialektikának ezt a színtalakat mögött elbujtatott mozgató gépezetét. Ő csak rendre feldolgozta a Fichte és Hegel nyomán kialakított „tettfilozófia” alapján a „társadalom régi szerveződének” jelenségeit, s e munka során eljutott a magántulajdonhoz és a pénzhez. Szerencsés kézzel összefogta a hegeli dialektika két végét; a társadalmi valóságtól lát-szólag végtelen messzire eső metafizikai formákat visszavitte azokhoz a jelenségekhez, amelyekből kinőttek.

Ha feltételezzük, hogy Marx kiaknázza és értékelté Hess magántulajdon- és pénzelméletének revelatív erejét, fel kell tételeznünk azt is, hogy látta az *Einundzwanzig Bogen*ban megjelent három írás és *A pénz lényegéről* korlátaikat is.⁶² Más értelemben mint Hegel, de Hess is *csak a pozitív oldalát* látja a munkának. Az „érintkezés”, „a produktív élettevékenység cseréje” nála nem a társadalmi élet alapténye, amely az emberiség egész történelmi fejlődésére jellemző. A marxi felfogásban az emberi nem előtörténetét és tulajdonképpen történetét nem az különbözteti meg egymástól, hogy az egyikben nem valósul meg, a másokban pedig fennáll az „érintkezés”; hanem az, hogy az egyikben a társadalmi érintkezés olyan viszonyokon keresztül valósul meg, amelyek megmerevedtek a tevékenységgel szemben, a másokban pedig az érintkezés viszonyait alávetik a társadalom tudatos irányításának. Hess ezzel szemben az „érintkezés” fogalmát — néhány ingadozástól eltekintve — csak a szabad, az „ember lényegének” megfelelő érintkezésre alkalmazza.

⁶² Marxnak a *Geldwesen*-hez való viszonya tekintetében feltevésekre kell szorítkoznunk. Annyi azonban bizonyos, hogy Marx az *Einundzwanzig Bogen*-beli írások elismerő értékelése után sem szüntette meg kritikái fenntartásait Hessel szemben. 1843. november 21-én így ír a *Deutsch-Französische Jahrbücher* kiadójának, Fröbelnek: „Az itteniektől (Hess, Weill etc.) eddig nekem beküldött tanulmányokat nagy Embarras des Débates-tal el kellett utasítanom.” (K. Marx und F. Engels, *Werke*. Berlin 1956kk. 23. köt., 423. o.) Nem tudjuk, hogy mi lehetett az elutasított cikk. A *Jahrbücher*-ben Hess-től csak néhány — 1844. januári keltezésű — levél jelent meg. Nem valószínű tehát, hogy e levelekről lett volna szó 1843 novemberében.

A történelem az emberiség „növényi életet” élő, érintkezésen kívüli „elemeitől” a kölcsönös kifosztásban megvalósuló érintkezésen keresztül halad az emberek tudatos, harmonikus együttműködése felé (HS: 332—33; MFSz: 330—31). A történelem az „emberek elszigeteltségének állapotából” indul. Az emberek az „egyesülés híjával voltak”, ezért „az egyesítőt *önmagukon kívül*, azaz egy *nem-emberi, emberfeletti* lényben kellett keresniük. — E nem-emberi érintkezési eszköz nélkül *egyáltalán* nem kerültek volna érintkezésbe. Mihelyt azonban az emberek *egyesülnek*, mihelyt létrejöhet *közvetlen* érintkezésük, szükségképpen el kell törölni az embertelen, halott, külsőleges érintkezési eszközt” (HS: 347; MFSz: 344). Az emberiség előtörténete tehát az érintkezésnek *csak a lehetőségét* teremti meg. A pénz, a külsőleges érintkezési eszköz feloldja az emberek kezdeti, „növényi” elszigeteltségét. A kizsákmányoláson alapuló nagyipar és kereskedelem összefogja az egész világot. Most már meg *lehet* és *ezért* meg is *kell* teremteni a valóságos, szerves érintkezést.

De a *lehet* és a *kell* között nagy úr tántog. Az „érintkezés” — az emberiség történetének végcélja — a történelem fölött lebeg. Ezen nem változtat az sem, hogy Hess felismeri a kapitalista világgiacon kialakulásában rejlő lehetőségeket. A „pozitív oldalt”, az emberek valóságos érintkezését kiszakította a történelmi folyamatból, a történelmi folyamat túlpartjára helyezte. Ezért a lehetőség felhasználására irányuló erőt sem keresheti a valóságos történelemben. A teleológikus konstrukció természetének megfelelően meg kell szakadnia a történelem immanens menetének, a jövőnek kell hatalmába kerítenie a múltat. Marx szemében az érintkezés nem a történelem *végcélja*, hanem *általános antropológiai meghatározottság*, ezért látja a munka pozitív oldalát a negatív oldal uralma alatt is. A társadalomban nincs „növényi” vagy „állati” létezés. Az ember akkor is társadalmi, az érintkezés által meghatározott lény marad, ha az elidegenedés viszonyai között az érintkezés a „természeti” szükségletek kielégítésének eszközévé válik. Marx a legnyersebb kommunizmusban is meglátja a társadalmiságot. Ami a proletariátus „fenomenológikus tudatában” úgy jelenik meg, mint törekvés a *legelemibb természeti* szükségletek kielégítésére, az *lényege szerint társadalmi* követelés. A szükségleteket kielégítésük társadalmilag meghatározott módja fosztja meg természeti nyerseségüktől. S a proletariátus elemi szükségleteinek kielégítése nagyon is szoros társadalmi feltételekhez van kötve. A proletariátus a kapitalista társadalomban még ezeket az „embertelenné”, egyoldalúan „természetivé” tett szükségleteit sem tudja kielégíteni. Legembertelenebb, legegyoldalúbb természeti szükségleteinek kielégítési kényszere, a nyomor, az éhség logikája vezeti el egy olyan társadalom megteremtéséhez, amelyben megszűnik a szükségletek embertelenedése.⁶³ E logika következtetési folyamata a gyakorlati munkásmozgalomban zajlik le. A proletariátus főtömege a permanens forra-

⁶³ Dialektikus módszerének filozófiai antropológiai alapjait Marx az 1840-es évek proletariátusának helyzetét elemezve alakította ki. Az ipari proletariátus szükségletei ekkor ténylegesen a természeti minimumra vagy az alá voltak szorítva. Marx azonban ezekben a szükségletekben is társadalmi erőt látott. Ez a tény mutatja, hogy a proletár osztályöntudaton alapuló marxizmus nincs végzetesen összekötve a proletariátus fizikai elnyomódásával. A fejlett nyugati tőkésországokban a proletariátus szükségletei a fogyasztás szférájában általában magas szinten ki vannak elégítve. A fejlődésnek ezen a fokon azonban új szükségletek alakulnak ki. Ezek a szükségletek már közvetlenül az alkotó tevékenységre vonatkoznak, egyenesen a termelési folyamat tudatosan tevékeny kormányzására irányulnak. — Vö. S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière et le socialisme*. Praxis (1965): 271kk; Mallet: *Deux tactiques*. Praxis I (1965) 380kk.

dalom útján, kizárásos alapon közeledik a kommunizmus felé: sorban *csalódnia* kell a kommunizmusénál gyengébb célkitűzésekben. A már a „lényegi” osztálytudat színvonalán álló szűkebb csoport pedig a csalódásokból eredő keresést használja fel, hogy rávegye a tömegeket törekvéseik pozitív társadalmi implikációira.

Ezt az utat Hess 1843-ban végleg elzárta maga előtt. Lorenz Stein könyvéről írott bírálatában — *Szocializmus és kommunizmus* — a kommunizmust kifejezetten szembeállítja a proletariátus szükségleteivel. A francia kommunizmusról szóló könyv legfőbb hibájának tartja, hogy Stein „az unalomig ismételteti” a kommunizmus és a proletariátus összefüggését, de a kommunizmus és a „tudomány” kapcsolatát nem veszi észre: „a kommunizmusban csak a proletariátusnak azt a törekvését találja, hogy a tulajdonosokkal egyenlő élvezeteket teremtsen magának. A kommunizmusnak azonban éppen az az egyik fő előnye, hogy eltűnik benne a munka és az élvezet ellentéte... Stein elakad a munka és élvezet absztrakciói között, holott a kommunizmus régen túl van ezeken..., és azzá vált, amivé majd a valóságban lennie kell: *gyakorlati etikává*” (HS: 204). A korabeli politikai irodalomban elterjedt az a tévhit, hogy Németországban nincs talaja a kommunizmusnak, mert itt nincs fejlett proletariátus; a dolgozó osztályok életszínvonala nem süllyedt olyan mélyre, mint az angol munkásoké. Hess nem azzal válaszol, hogy felkutatja a német társadalomban az önálló ipari proletariátus kialakulásának kezdeteit. Ő is elfogadja a hamis feltételezést, hogy a kommunizmusnak Németországban nincs gyökere a tömegek életében. De szerinte erre nincs is szükség. A proletariátus *sehol sem lehet* a kommunizmus alapja. A kommunizmus és a proletariátus kapcsolata Angliában és Franciaországban is csak külsőleges, nem érinti a kommunista eszmék *tartalmát*, csupán *kialakulását* és *elterjedését*. A „tudományos kommunizmus” tartalma szempontjából *közömbös*, hogy a kommunista gondolat Franciaországban elsősorban a proletárok körében terjedt el.⁶⁴ *Közömbös* az is, hogy az angol proletariátus nyomora hatásos érvet adott a kommunisták kezébe. A tudományos kommunizmus tartalmilag a „fej” elméleti felismerésin és a „szív” altruisztikus érzelmein alapul. Kifejtetlenül, csírájában már Spinoza filozófiájában megvan a fejnek és a szívnek ez a kommunizmusa. A német idealizmusban és a francia kommunizmusban külön-külön fejlődik tovább az elméleti és az érzelmi tartalom, hogy azután a „tudományos kommunizmusban” újra egyesüljenek. A „fej” és a „szív” dolgáról van szó, nem a „gyomoréról”.⁶⁵

⁶⁴ „... a reakció, nevezetesen Stein által szorgosan terjesztett tévedés, hogy a szocializmus csak a proletariátusból, és a proletariátusban csak a *gyomor szükségletéből* jön létre. A franciák nem adtak semmiféle alkalmat erre a tévedésre. A francia szocializmus ugyan nem a gondolat szükségszerűségéből, a *fej szükségleteiből* jött létre, de nem is a gyomor szükségleteiből, hanem a *szív szükségletéből*, az emberiség szenvedésével való együttérzésből... Mindenesetre Franciaországban *most* csak a proletárok vesznek részt korunk mozgalmában, de nem azért, mert az *egoizmus*, hanem azért, mert az *emberiség* náluk van túlsúlyban, szemben, ... a korrumpált kalmárvilággal. Mindenesetre a gyakorlati franciák csak az emberiség *szenvedésein* keresztül jutottak el a szocialista elvig; de a francia proletariátust nem a *saját* szenvedései ... lelkesítik a szocialista elvert..., hanem testvéreinek, *embertársainak* szenvedései” (HS: 303).

⁶⁵ „... felhozták a szóbanforgó irányzat ellen, hogy Németországban a nép még nem jutott el az éhhalálig, mint Angliában. Ezen érvelés szerint nem a *fej* és a *szív*, hanem a *gyomor* határozza meg az igazságot és az igazság megjelenésének időszerezését. Mi ellenben a magunk részéről azt hisszük, hogy egy igazság *időszerezévé* válik, amint *felismerik* — és nem akarunk várni, amíg... az iparlovagok a népet szellemileg és testileg szolgává teszik...” (HS: 230).

Az emberek többségének gondolatait és érzelmeit az önzés tartja fogva. Szükségeiket, nyers vágyaikat követve nem szabadulhatnak ki az egoizmus rabságából. Nevelni kell őket, képezni gondolataikat, finomítani hajlamaikat. „A lényegi átmenet tehát — írja Hess egy kéziratában, amely közvetlenül *A pénz lényegéről* után keletkezett — a szabad társadalmi élethez a szabad társadalmi életre való *nevelés*” (NQ: 53). De hogyan valósítható meg a „társadalom régi szervezetén” belül ez az új nevelés, amelyben a „néven kívül alig van valami közös a régivel”? Hogyan lehet megteremteni a tárgyi, de főleg hogyan a személyi feltételeit? Honnan vegyük a nevelőket? Ha az emberek tudatából csak egy *külső hatás*, a nevelés fejlesztheti ki az új társadalom felépítéséhez szükséges szellemi erőket, akkor ki fogja nevelni a nevelőket? A „nevelélmélet” apóriájában közvetlenül láthatóvá válik Hess történetfilozófiájának alapsajátossága: A teleológikus konstrukció megbontja a történelmi fejlődés immanenciáját, egy transzcendens hatalomnak veti alá a társadalmat. A „nevelélmélet” következetes végigvitele azt jelenti, hogy „a társadalmat el kell különíteni két részre — amelyek egyike fölötte áll” (MEM3: 8).⁶⁶

Hess látta ezt a zsákutcát: „Ahogy az emberi nevelés feltétele a szerves társadalomnak, úgy másfelől ez is feltétele annak... Milyen gonosz szellem bűvölte az embereket az örök szolgaság e varázskörébe — és milyen jó szellem képes abból megszabadítani őket?” (NQ: 46) A megszabadító „jó szellem” már Hess újabb periódusának szelleme. A „tudományos kommunizmustól” visszatérve a gyakorlati mozgalmakhoz megint előbukkannak koncepciójának azok a gyengéi, amelyek egy időre háttérbe szorultak. Teljesen logikátlanul — a *Triarchia* és a *Rheinische Zeitung*-cikkek módján — egy mindentől a régi társadalomon *belül* lezajló harcától, a nevelés világivá tételétől várja az új társadalom, a kommunista nevelés megszületését: „... a politikai és a vallási nevelés kibékíthetetlen harcából jön létre az emberi nem társadalmi nevelése, mint egy fönix a szolgaság hamujából” (NQ: 47).

6.

Hess 1844 elejétől „tudományos” — azaz filozófiai — kommunizmusának *terjesztésén* munkálkodik. Ekkori írásai propagandaművek. A húsz íven felüli kiadványok egész sorának ösztönzője, irányítója, munkatársa. *Gesellschafts-spiegel* címmel lapot szerkeszt. Ez volt az első kifejezetten szocialista folyóirat Németországban, cikkei nemcsak a proletariátus helyzetével foglalkoztak, hanem magukhoz a munkásokhoz is szóltak. A vállalkozás jelentőségének érzékeléséhez elég visszaemlékezni Lorenz Stein könyvére, amelyben még az állt, hogy Németországban nincs is proletariátus (HS: LVI—LVII). Engels, és Hess résztvesznek az 1844-es takácsfelkelés után kibontakozó agitációs hadjáratban. Elberfeldben gyűléseket rendeznek, amelyeken a kommunizmus célkitűzéseit ismertetik (HS: LIkk).

Hess, pályájának előző szakaszán, elsősorban a kommunista célkitűzés filozófiai *megalapozásával* foglalkozott. A propagandamunka természetes szük-

⁶⁶ Marx azt írta Hessnek az 1844-es kéziratokról, hogy „még emberivé kell tenni őket” (NQ: 94). A megjegyzés sajnos csak Hess válaszlevelében maradt fenn, de Mönkével (NQ: 14, 19) feltételezhetjük, hogy a „nevelélméletre”, társadalmi immanencia megtörésére vonatkozik.

ségelei viszont arra ösztönzik, hogy a cél *megvalósításának* lehetőségeit is kutas-
tassa. Majdnem minden írásában — így a végső kidolgozásával és megjelenésé-
vel már ebbe a periódusba tartozó *A pénz lényegéről* c. tanulmányban is — utal
a technika és a természettudomány fejlődésére; beszél arról, hogy a társadalom
jelenlegi termelőerői biztosíthatnák az általános jólétet, az embertelen munka-
körülmények és munkafajták felszámolását, ha ezeket a termelőerőket tényleg
társadalmi módon használnák fel (HS: 272, 311—12, 353 stb). Ezek a gondolat-
menetek azonban sohasem mélyülnek el, hiába keresünk bennük tartalmas,
történelmi elemzéseket; mindvégig megmaradnak a közhelyszerű általánosság-
nak azon a szintjén, amely már a *Triarchia* hasonló tárgyú fejtegetéseit is
jellemozte (HS: 91—92).

Már sokkal érdekesebbek azok a gondolatok, amelyek a *lehetőség* és a
szükségszerűség közti logikai hézagot akarják kipótolni. A célkitűzés a történe-
lem felett lebeg, ezért megvalósítása nem lehet a társadalmi gyakorlat belső
szükségszerűsége. Ha szükségszerű, akkor ez a szükségszerűség maga is transz-
cendens a társadalmi gyakorlathoz képest. *A pénz lényegéről* végleges változa-
tában újra előbukkan a teleologikus történelemkonstrukció kiegészítése — a
természeti és társadalmi fejlődés közös „törvénye” (HS: 331; MFSz 329).
A „természettörvény” részletes kifejtését *Haladás és fejlődés* c. cikkében talál-
juk meg. Minden létező — az égitestek, a Föld, a rajta élő állat- és növényvilág
éppúgy, mint az emberiség — a fejlődés két szakaszán megy keresztül. Az első
a keletkezés szakasza, ebben alakul ki a létezők lényege. A második pedig a
már kialakult lényeg működtetése, a lény tulajdonképpeni élete. Az ember
kivételével a világon már minden eljutott erre a fokra; s az emberiség fejlődésé-
nek is el kell érnie a második szakaszba, éppoly szükségszerűen, ahogy a Föld,
az állatfajok stb. fejlődése beteljesedett. A tudomány vissza tud következteni
ezek előtörténetére, és képes előrelátni az emberiség történetének azt a korszak-
át is, amelyben már megszerezte és szabadon fejt ki lényegét (HS: 281kk).

Az *Einundzwanzig Bogen*-ben megjelent munkák és *A pénz lényegéről*
írásakor Hess azt gondolta, hogy — kanti kritikájában — a történelemnek azt
a szakaszát méri az emberi lényeghez, amelyben ez még egyáltalán nem való-
sult meg. Mindamellott eljárásának tényleges eredménye az *elidegenedés kriti-
kája* lett: A munka és az érintkezés funkciója az emberi képességek kifejlesz-
tése; a kapitalizmusban a munka és az érintkezés fejlődése korábban meg sem
közelített fokot ért el; az egyén vonatkozásában ez a fejlődés mégis a képessé-
gek és az érzékek korlátozottá, egyoldalúvá válását eredményezi. Tehát valójá-
ban *nem* azt a társadalmat ábrázolta, amelyben az emberi lényeg *egyáltalán*
nem valóságos, hanem azt, amelyben az ember kibontakozott lényegi erői elsza-
kadnak az egyénektől és szembefordulnak velük.⁶⁷ A propagandisztikus írások-
ban ez a kritika ellaposodik. Itt nem a tartalmas és az elvont személyiség
különbségének kidolgozása érdekli Hesst, e tekintetben megelégszik a korábbi
tanulmányok legáltalánosabb eredményeinek ismételtetésével. Azt vizsgálja,
hogy mit kell tenni az egyéneknek, miként kell megváltozniuk, hogy magukhoz
vehessék az elidegenedett emberi lényegét. Az új társadalom az emberek har-
monikus együttműködésén alapul, ezért megvalósításának feltétele a *kölcsönös*

⁶⁷ Az elidegenedés fogalmáról I. Márkus György, *Marx fiatalkori művei és napjaink*
társadalomtudománya. Valóság VII (1964): 4. sz., 21. o.; Márkus György, *Der Begriff des*
„menschlichen Wesens” in der Philosophie des jungen Marx. Istituto Giangiacomo Feltri-
nelli. Annali 7(1964—65): 185kk.

szerepet. A régi társadalmat is csak ezen a szinten állítja szembe az újjal. A kommunizmus a szeretet, a régi társadalom az önzés társadalma. Az egoizmust már nem abból vezeti le, hogy a munka tárgya és terméke — általában az „érintkezés” — elszabadult az emberi tevékenységtől. A szeretetnek a lelki beállítottság teljesen önkényes, minden társadalmi motiváció nélküli megváltozásából *kellene* kialakulnia. Nem érdemes tehát elemezni az egoizmus társadalmi összefüggéseit sem, elég azt is önmagában mint lelki beállítottságot rögzíteni.

Hess Stirner-bírálatában jól látható, hogyan alakult át az elidegenedéskritika szeretetömlengéssé és az egoizmus morális elmarasztalásává. *Az utolsó filozófusok* c. brosrájában úgy mutatja be Stirner munkáját, mintha az a polgári társadalmat akarná megszabadítani az állam által rárakott béklyóktól: Az állam és a vallás csak szankcionálja a polgári társadalomban uralkodó önzést, amikor az önfeláldozást és a szeretetet a maguk külön szféráiba emelik, elszakítva a valóságos élettől. De az önfeláldozás és a szeretet szelleme még így távolról is feszélyezi a burzsoát. Nem meri egész szívvel belevetni magát az egoisztikus küzdelembe, jó állampolgár, jó hazafi, jó keresztény is akar lenni. Stirner megszabadítja őt a lelkifurdalástól, azt mondja neki, hogy az állam és a vallás csak illúzió: ne akarj jó állampolgár, hazafi, keresztény lenni, legyél önmagad . . . Ha így volna,⁶⁸ akkor Stirner egy primitív, de valóságos álláspontot képviselne: a burzsoázia leplezetlen osztályönzésének álláspontját. S ez Németországban — tekintetbe véve a polgárság osztálytudatának elmaradottságát — új, erőteljes elvet jelentene a politikai irodalomban, amelyhez a kommunista kritika sokkal jobban kapcsolódhatnék, mint a burzsoázia többi, felemás megnyilatkozásához. Engels kezdetben, mielőtt megismerte Marxnak a kérdésre vonatkozó nézeteit, így is értelmezte Stirner könyvét; bírálta Hest, hogy nem *értékeli* Stirner realizmusát.⁶⁹

Valójában túlzás ilyen komolyan venni Stirnert. Dogozatának utolsó fejezetében Hess is észrevesz valamit ebből. Stirner „csak hengeg — írja — . . . ő maga sem tudja, hogy mit akar . . . Minden elképzelhető hangnemben magasztalja az állatvilághoz való visszatérést, és a végén kiderül, hogy csupán — *békés vegetációra* gondol . . . A brutalitással való egész hengegés tehát végül mégiscsak a 'Magányos' *békés* ostobaságába torkollik” (HS: 392—93; MFSz: 356—57). De ez kevés. Nem arról van szó, hogy Stirner az őserdő törvényeihez való visszatéréssel hengeg, ámde elvének végiggondolása elől a Bauer-féle kritika ostobaságához, a „tömeg” gyávaságát megvető „Magányos”-hoz menekül, aki csak gondolatilag van túl az államon és erkölcsön, és akinek egész tevékenysége erre a megvetésre korlátozódik. *Stirner nem egy elvvel hengeg, neki a hengegés az elve.* Távol áll attól, hogy a „vadságot” hirdesse, hogy „az egoista érintkezés eredeti formáját, a legközvetlenebb rablógyilkosságot akarja vissza-

⁶⁸ Stirner azzal vádolja bírálóit, hogy nem értették meg őt, a közkeletű elképzelésekkel helyettesítették sajátos *egoizmus*-fogalmát: Hess azt hiszi, hogy a polgári társadalom az „egoizmus” valósága, holott ő éppen az „egoizmus” nevében *bírálja* a polgári társadalmat is. — Stirner *Die Recensenten Stirners*. (M. Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes *Der Einzige und sein Eigenthum*. Hrsg. von J. H. Mackay. Treptow 1914. 351, 372—73, 390—91. o.)

⁶⁹ Engels Marxnak 1844. november 19-én: „A nemes Stirner elve . . . Bentham egoizmusa . . . Ez az egoizmus csak a mostani társadalom és a mostani ember tudatossá tett lényege . . . Ezért . . . fontos a dolog, fontosabb, mint amilyenek pl. Hess fogja fel. Nem szabad félredobnunk, sőt fel kell használnunk, éppen mint a fennálló örültség tökéletes kifejezését . . .” (MEGA III: 1: 16)

állítva látni” (HS: 392; MFSz: 356). Az egész csak a kispolgár önvigasztalása, aki maga is a polgári társadalom gépezetének kerekei közé került: akit a konkurenciaharc kíméletlen törvényei megfosztanak tulajdonától, akinek az állam jogi kényszere lehetetlenné teszi, hogy elégtételt vegyen magának, akit magánéletében korlátoznak a polgári erkölcs képmutató szabályai. Ez a kispolgár mégis azzal áztatja magát, hogy személyiségének belső magja ellenáll a ránehezülő nyomásnak. Nem hajlandó tisztelni és imádni az őt összeroppantó külső erőket, s azt hiszi, hogy így megőrzi egyéniségének érintetlenségét. Körülbelül olyan vigasz ez, mintha azt mondaná, hogy jól pofonverték ugyan, de *az én* arcomat ütötték, egyéniségem tehát sértetlen maradt.⁷⁰ Természetesen a jog és erkölcs megvetése mögött van némi szabadosság és brutalitás. De ez csak a gondos titkolt kicsapongások szabadossága, az alkalmosszülte bűnöző brutalitása. Stirner jelszava: Gyakorlatilag csak annyira valósítsd meg egyéniségedet, amennyire módodban áll; nem szabad kockázatot vállalni, egyéniséged a gyakorlati megvalósítás nélkül is ép marad. De ha úgy véled, mégis alkalmas van a büntetés veszélye nélkül félrelépni a polgári jog és erény ösvényéről, akkor ragadd meg az alkalmat, hiszen a jog és erény számodra semmi, nem adod meg magad nekik.⁷¹

Hessnek minden eszköze meglett volna rá, hogy a helyére tegye Stirner „Egyetlen”-ét. Az *Einundzwanzig Bogen*-ben már megrajzolta az „Egyetlen” típusát: az elidegenedett objektivitásból önmagába visszahúzódó szubjektum úgy akarja megszüntetni az elidegenedést, hogy elvonatkoztat minden objektivitástól. Egy keveset persze most is lát ebből. Beszél a „kritikai lelkiismeret titkosrendőri felügyeletéről”, amely mindig észébe juttatja az „egoistának”, hogy „semmi iránt sem szabad annyira érdeklődnie, hogy egészen odaadja

⁷⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*. Leipzig 1845. 207—208. o.: „Micsoda különbség szabadság és tulajdonosság között! Nagyon sok dologtól *megszabadulhatunk*, de mindentől nem szabadulhatunk meg; . . . mint rabszolgák nem lehetünk *szabadok* az úr korbácsától, parancsoló szeszélyétől . . . Ezzel szemben a tulajdonosság, ez egész lényem és létem, ez én magam vagyok. Szabad vagyok attól, amitől *megszabadultam*, tulajdonosa vagyok annak, aⁿi *hatalmamban van* . . . Én magam *saját tulajdonom* vagyok mindenkor és minden körülmények között, ha tudom magamat birtokolni és nem vetem oda magam másoknak. A szabadságot nem *akarhatom* igazán, mert nem tudom megvalósítani, megteremteni: Csak vágyhatok rá, csak — törekedhetek felé, mert eszmény, kísértet marad. A valóság kötelekei minden pillanatban belevágnak a húsomba. De a *magamé* maradok. Amikor szolgai módon engedelmeskedem egy parancsolónak, csak magamra és a magam előnyére gondolok; ütései elérnek engem: nem vagyok tőlük szabad; de csak a *magam haszna* érdekében tűröm őket, hogy a türelem látszatával megcsaljam és elhittessem velem, hogy biztonságban van . . . De mert magamat és a saját hasznomat tartottam szem előtt, üstökön ragadom az első alkalmat, hogy széttagozzam a rabszolgatartót . . . Testem nem szabad a kínzásoktól és a korbácsütésektől egy kegyetlen parancsoló uralma alatt; de *az én* csontjaim nyöszörgőnek a tortúra alatt, *az én* idegeim ránganak az ütésektől, *én* nyöszörgök, mert *az én* testem nyöszörgő . . . A lábam nem 'szabad' az úr verésétől, de *az én* lábam és elszakíthatatlan. Szakítsa csak el tőlem, és nézze meg, hogy az én lábamat birtokolja-e!? Semmi mást nem tart a kezében csak — a lábam holttestét, ami éppoly kevéssé az én lábam, amennyire egy döglött kutya még kutya . . .”

⁷¹ Stirner „érdeme” az, hogy utólrhetetlen őszinteséggel fejezi ki a gyáva és tehetetlen kispolgári hetvenkedést. Figyeljük meg, amikor arról álmodozik, hogy Napóleon módjára meghódítja az idegen — páncélszekrényeket: „A bankár vagyonában éppoly kevéssé látok valami idegent, mint Napóleon a királyok országaiban: Nincs bennünk semmi félelem, hogy eszközök után nézzünk és 'meghódítsuk'. Lerántjuk róla az *idegenség szellemét*, amelyetől féltünk.” — Stirner, *Der Einzige* . . . 369. o. De nem rossz ez sem: „Ó Laisz, ó Ninon, milyen jól tettétek, hogy megvetettétek a sápadt erényt. Egyetlen szabad grizett ezer erényben megszürkült szűz ellenében!” Stirner, *Der Einzige* . . . 82. o.

magát tárgyának” (HS: 393; MFSz: 357). De ez már csak utólagos, minősítő megjegyzés; a Stirner-könyv értékelése alapvetően a szeretet-egoizmus vonalon mozog. Stirnerben az egoistát itéli el a szeretet nevében. Ez a túlmaradó szeretet ebben a korszakában szinte teljesen feloldja a korábbi tartalmás, filozófiai elemzéseket. Ekkori írásaival veszélyesen közel kerül az „ernyesztő szennyirodalom”-hoz (MEM4: 466), az „igazi szocializmus” irodalmához.

A *pénz lényegéről*-t végső változata ebben a vonatkozásban is középen van az életmű fejlődésének két szakasza között. Az előző periódus erényei mellett megtaláljuk benne az újabbnak legvaskosabb hibáit is. Az „érintkezés”-re vonatkozó fejtegetéseket, amelyek a Hegel és Marx közti német fejlődés legjelentősebb — nem kritikái — filozófiai gondolatait tartalmazzák, ilyen ömlengések szakítják meg: „Az ember tudatosan feláldozza egyéni életét a nem életéért, ha a kettő között összeütközés keletkezik. Még a nem gondolkodó lények, a csak érzékelő állatok is megfelelnek *önfenntartási ösztönükről, önfenntartási hajlamukról, ha ez összeütközésbe kerül önéletrehozási ösztönükkel, nembeli lényegükkel, vagy termelési ösztönükkel.* A tyúk a teljesen egyenlőtlen harcot is felveszi, ha csibéit kell megvédenie a támadástól. A macskák önként éheznek napokon át, hogy kielégíthessék nemi ösztönüket, vagy bánatukban is, mert kölykeiket a gonosz emberek rendszerint elrabolják tőlük” (HS: 334; MFSz: 331—32).

Biztosak lehetünk benne, hogy Marx ismerte ezeket a szörnyűségeket, *A pénz lényegéről* nemcsak eredeti, még a *Deutsch-Französische Jahrbücher* számára készült változatában olvasta. Két cikket bírál a *Német ideológiában* a *Rheinische Jahrbücher*ből, abból a huszonegyévesből, amelyben végül Hess dolgozata is megjelent. Így például Matthäiét, akinek természeti analógiái még egészen üdítőek a Hesséhez képest. Matthäi csak azt tanácsolja, hogy „tekintsetek a mezők liliomaira”, s nem azt, hogy „tekintsetek elcsavargott házikandúromra”. Miért hagyta hát ki Marx a *Rheinische Jahrbücher* bírálatából Hess, miért nem vele kapcsolatban állapította meg, hogy „sokkal több joggal bizonyíthatja Hobbes a természetből az ő bellum omnium contra omnes-ét és láthatta Hegel . . . a természetben a hasadást, az abszolút eszme léha periódusát, sőt mondhatta az állatot Isten konkrét félelmének” (MEM3: 470).

Marx a *Német ideológiában* kiemelte Hess az „igazi szocialisták” közül. Két oka volt erre.

Bizonyára nem mentette fel az általános ítélet alól, hogy az „igazi szocialisták” a kommunista eszméket elszakítják a „meghatározott osztályok gyakorlati szükségleteitől és életviszonyaitól” és önkényes összefüggésbe hozzák a német filozófiával; hiszen ez senkinél sem nyilvánult meg határozottabban, mint Hessnél az *Einundzwanzig Bogen*ban. Valami mégis megkülönbözteti Hess *filozófiai* szocializmusát a többiekétől. Hessnél a filozófia és a szocializmus összekapcsolása nem a két elem összezaggyválását, kölcsönös felhígítását eredményezte, hanem eredeti, újszerű filozófiai gondolatokat. Ezeket el kell ismerni, mégha később — és főként Hess *követőinél* — elhomályosodtak is. „Olyan dolgok — írja Marx —, amelynek már Hessnél egészen határozatlanok és misztikusak, de kezdetben — az 'Einundzwanzig Bogen'-ban — még elismerendők voltak és csak azáltal váltak unalmasakká és reakciósokká, hogy a 'Bürgerbuch'-ban, a 'Neue Anckdotá'-ban és a 'Rheinische Jahrbücher'-ben örökösen újránk erőszakoltak őket, amikor már elavultak — ezek a dolgok Grün úrnál végképp értelmetlenségévé lesznek” (MEM3: 489).

Nem szabad elhallgatnunk, hogy ez az értékelés ellentmond a *Kommunista Kiáltvány*énak. A *Kiáltvány* Hess minden fenntartás nélkül az „igazi szocialis-

ták” közé sorolja: „... a francia fejtegetések mögé becsempészett filozófiai szövegeiket elkeresztelték ‘a tett filozófiájának’, ‘a szocializmus német tudományának’...” (MEM4: 464). A célzás a „tett filozófiájára” kétségtelenül Hess, és pedig az *Einundzwanzig Bogen* legfontosabb tanulmánya ellen irányul. A *Német ideológia* — különösen az „igazi szocializmussal” foglalkozó részek — és a *Kiáltvány* filozófiai alapjaiban nincs lényeges eltérés, és Hess múltbeli érdemeit újabb művei nem teheték kétségessé. Az ellentmondás hátterében a filozófia *eltitkolásának* szándéka lappang. A *Kiáltványban* egyetlen szó sincs a német filozófia és a szocializmus *pozitív kapcsolatáról*, arról a kapcsolatról, amely fennáll a *marxi szocializmus* és a klasszikus német filozófia között is. Marx a párizsi és brüsszeli — elsősorban kézműveslegényekből álló — kommunista csoportoknál szerzett tapasztalataiból arra következtetett, hogy a proletariátus szellemi energiát nem szabad az általános filozófiai kérdések vitáiban szétforgácsolni. Különösen a *Kiáltvány* megfogalmazása előtti összecsapások — amelyekben Hess is részt vett⁷² — érlelheték meg benne azt a döntést, hogy a mozgalomnak radikálisan el kell határolnia magát azoktól, akik a célkitűzéseket általános filozófiai megfontolásokból próbálják levezetni, másként a küszöbön álló forradalomban elszakad a tömegek gyakorlati törekvéseitől. Az adott helyzetben nem gondolhatott arra, hogy politikai programja *saját filozófiai és módszertani* alapjait is érvényesítse a „filozófiai” kommunizmussal szemben. A döntő most a program elfogadtatása volt, s ezt nem akarta kétes kimenetelű elméleti vitákkal veszélyeztetni.⁷³

Az *Einundzwanzig Bogen* filozófiai eredményei mellett az is megkülönbözteti Hest az „igazi szocialistáktól”, hogy még elméleti hanyatlása idején sem téveszti szem elől a forradalmi-átalakító gyakorlatot. Ez teszi érthetővé, hogy miért fogadta el Marx munkatársnak *A német ideológia* írásában⁷⁴. A döntésnek elvi alapjai voltak, bár Hess munkája végül a viszonylag jelentéktelen Kuhlmann-rész (MEM3: 530kk) kidolgozására szorítkozott. (A Ruge-részt — Marx tanácsára (HB: 161) — visszavette, hogy az *Ideológia* kiadásának elhúzódnása miatt külön brosúrában jelentesse meg, erre azonban nem került sor, és a kézirat elveszett.) Ez magyarázza meg *A német ideológia* Hessre vonatkozó megjegyzéseinek ambivalenciáját is. Hol azt találjuk, hogy Hess „félreeső ember” (MEM3: 38), „írásaiért Engels és Marx egyáltalán nem vállalnak fele-

⁷² Az „Igazak Szövetsége” 1847 nyarán tartott kongresszusán átalakult a „Kommunisták Szövetsége”-vé. Az új program összeállítása előtt egy tervezetet küldtek szét a közösségekbe megvitatás és kiegészítés végett. Ebben a munkába kapcsolódott be Hess, aki ekkor a párizsi közösségben dolgozott. Egy egészen új programot készített, de ez nem maradt fenn. Csak annyit tudunk róla, hogy Engelsnek kellett a párizsi közösséget a Hess-féle *Hívallás* elfogadhatatlanságáról meggyőznie (MEGA III: 1: 83).

⁷³ A filozófia „eltitkolása” nem ért véget a *Kiáltványban*. Gondoljunk csak a *Töke* kéziratos előmunkálatának és megjelent első kötetének eltéréseire. Ennek máig ható következményei vannak. Általában ma sem tisztázott még a *Töke* módszertani ismeretelméleti státusa. A *Töke* nem abban az értelemben „a politikai gazdaságtan bírálta”, hogy Marx közvetlenül a polgári ökonómusok elméleteit vizsgálja benne; ezt már akkor beláthatjuk, ha felütjük a tartalomjegyzékét. De mégis több, mint Marx „gazdasági elméletének” pozitív kifejtése. A *Töke* a kapitalista társadalom áru-, pénz- és tőkefetiszmusától áthatott mindennapi gazdasági gondolkodását — amely kezdetben a proletariátus „fenomenológikus osztálytudatát” is meghatározza — bírálja a proletariátus „lényegi tudatának” álláspontjáról. Nemcsak ökonómiai „elméletet” ad, gyakorlati murkát is végez, rávezeti a proletariátust a gazdasági jelenségeknek arra a felfogására, amely megfelel tényleges élethelyzetének.

⁷⁴ L. W. Mönke, *Über die Mitarbeit von M. Hess an der „Deutschen Ideologie” von K. Marx und F. Engels*. Wissenschaftliche Annalen 6(1957): 316–30.

lősséget” (MEM3: 100). Hol pedig azt, hogy Hess „a 'Szent család' szerzőivel” együtt „e világ dolgai között csatangol”, és ezért mindannyian „a szellem orszá-
gából való örökös száműzetésre ítéltetnek” Szent Bruno által (MEM3: 82).
S amikor Marx arról ír, hogy a filozófiából „ki kell ugranunk” (MEM3: 220),
minden lekcisnylő megjegyzés nélkül idézi Hesstől *Az utolsó filozófusokat*
(HS: 384; MFSz: 349).

Az utolsó filozófusok valóban a 11. Feuerbach-tézis szellemében fogant.
A filozófusok a fennállót csak másként magyarázzák, azaz más-más magyará-
zat segítségével ismerik el (vö. MEM3: 22). Bauer, Stirner, Feuerbach egyaránt
az állam és a polgári társadalom ellentétéből indulnak ki. Bauer az ellentét
egyik, Stirner a másik oldalát teszi elvévé, Feuerbach pedig magát az ellentét-
tet. Bauer úgy csinál, mintha az absztrakt állampolgárban valóban eltűnnének
a polgári társadalom egyéneinek reális különbségei; Stirner viszont — leleplezve
ezt az illúziót — az absztrakt állampolgárt akarja teljesen feloldani a polgári
társadalom önző magánegyénében. Feuerbach elismeri a polgári társadalom
széttagoltságát, de elismeri az államot is; szerinte az államban a különböző ren-
dek az ember nembeli tulajdonságainak összességévé egészítik ki egymást.
Az egyes ember tehát — mint állampolgár — a nembeliség hordozójának tud-
hatja magát, ha *felismeri* ezt a kiegészülést (HS: 384, 389, 393; MFSz: 348,
353—54, 357.).

Bauer filozófiájának jellemzése Marxtól követi, a Stirneré — már láttuk —
tartalmilag elhibázott. Módszertanilag azonban így is figyelemreméltóak;
Hess felismeri, hogy a látszólag roppant újszerű koncepciók voltaképpen az
adott társadalom legközöségesebb élettényeit misztifikálják. Feuerbachról
adott bírálata pedig önálló és még tartalmában is helytálló: Feuerbach „a
'valóságos' emberen egyszer a polgári társadalom szétforgácsolt emberét érti,
'valóságon' a 'rossz valóságot', a *maga* jogával, házasságával, tulajdonával
— egyszer tehát behódol a bornirt individualizmusnak, a gyakorlati egoiz-
musnak —, másszor viszont a társadalmi embert, a 'nembeli embert', az 'ember
lényegét' anticipálja, s fölteszi, hogy ez a lényeg benne rejlik az egyes ember-
ben, ha tudniillik felismeri — ami nem egyéb, mint filozófiai csalás és modern
állambölcsesség, hiszen a nembeli ember csak egy olyan társadalomban valósá-
gos, amelyben minden ember kiművelheti, kifejtheti magát, illetve tevékeny-
kedhet. — Ezt az ellentmondást csak a szocializmus oldja meg, amely komolyan
veszi a filozófia megvalósítását és tagadását, amely a filozófiát, az állammal
egyetemben, ott hagyja, ahol van — nem ír filozófiai könyveket a filozófia
tagadásáról —, és nemcsak kijelenti, hogy a filozófiát mint csupasz tant tagadni
kell és a társadalmi életben megvalósítani, hanem azt is megmondja, *hogyan*
történjek ez” (HS: 384; MFSz: 349).

Hessnek ezeket a sorait is a Feuerbach-tézisek igazolják: „A régi materi-
alizmus álláspontja a polgári társadalom; az újnak az álláspontja az emberi
társadalom vagy a társadalmi emberiség” (MEM3: 10). A lényeges különbség
Marx és Hess „tettfilozófiája” között a megvalósítás Hesstől is emlegetett
„hogyan”-jánál ugrik elő. Hessnél egy transzcendens eszménynek kell megvaló-
sulnia, egy transzcendens elv irányítja a gyakorlatot.⁷⁵ Végző soron ez is csak a

⁷⁵ Az átalakító gyakorlat immanenciájának védelme nem vezethet a gyakorlat
elméleti megalapozottságának tagadásához. A polgári tudományelmélet szerint a tudomá-
nyos objektivitás feltétele az elméleti megismerés szigorú elválasztása az értékek világá-
tól. A társadalomtudomány kérdéseit mindig valamilyen társadalmi csoport értékei adják
föl. A választ azonban a tudomány a saját hatáskörében dolgozza ki; az értékek csak a
tudomány „előszobájába” léphetnek be. Ha a tudomány a tárgy természetének objektív

fennálló elismeréshez vezet, egy még újabb értelmezés segítségével. Megint előbukkan a valóság elérhetetlenségének problémája. A transzcendens eszmény megvalósulásának *vagy* egy transzcendens erőre kell támaszkodnia, ekkor azonban — mint a már elemzett „természettörvény” esetében — elvész a gyakorlat gyakorlat-jellege, az átalakító tevékenység szubjektuma egy külső erő eszközévé válik; *vagy* — a spekulatív filozófia régi receptje szerint — önkényesen be kell sorolni a valóság egy készentalált darabját az eszme alá, azt a látszatot keltve, mintha az eszme megvalósulása volna, ekkor azonban a gyakorlat átalakító jellege semmisül meg.

Az utóbbi, az adott esetben, behódolás a proletariátus tényleges tudatának: a munkásosztály, fejlődésének adott fokán, máris alkalmas történeti hivatásának betöltésére. A transzcendens célkitűzés *vagy* mereven szemben áll a társadalmi gyakorlat adottságaival, *vagy* közvetlenül azonos velük. Ez az elvi — s nem Hess lelkialkatában rejlő — oka annak a *szangvinizmusnak*, amelyet a politikai agitáció során tanúsított; ez vezet 1850-ben Willich és Schapper frakciójához is, amely a forradalom fellángolására számított. Az elberfeldi agitációs gyűlésekről írta Engels Marxnak: „Hess megint rettentően szangvinikus, mert minden olyan remekül zajlott le és előrehaladásunk valóban óriási; a derék fickó mindig csak illúziókat táplál” (MEGA-III: 1: 14). 1846. szeptember 16-án pedig Hess egy levelét ismerteti Marxszal: „Miután megállapította, hogy a 'párttal' bizonyos mértékben újra kibékült . . .⁷⁶ — 'újra van kedve dolgozni' . . ., az alábbi történelmi jegyzet következik: 'Itt Kölnben néhány héttel ezelőtt *hajszál híján véres összeütközésre* került sor, már *nagyon sokan* felfegyverkeztek . . . A dolog mégsem tört ki, mert a katonák nem mutatkoztak . . .' Azután a polgárgyűlésekről, ahol 'mi', id est 'a párt' és Moses úr, qua kommunisták 'olyan fényes győzelmet arattunk, hogy . . . végülis *a gyűléseken mindent keresztülvihettünk volna* (1) . . . Elfogadtak egy programot . . .,

megállapításán kívül bármilyen más tényezőtől befolyásoltatja magát — nem tudomány többé. A tudomány a másik végén is mereven el van választva az értékektől. Az elméleti eredményekből *nem vezethetők le* értékek. Úgy látszik tehát — akármelyik végéről nézzük is a dolgot —, hogy az átalakító gyakorlatot *vagy* teljesen ösztönösnek kell tekintenünk; *vagy*, ha igényt tartunk az elmélet segítségére, akkor kész, adott értékekből kell kiindulnunk. Ez pedig azt jelentené, hogy a gyakorlatot — az elmélet közvetítésével — egy transzcendens, megváltoztathatatlan alapként elfogadott elvhez szabjuk.

E körből nem lehet kitörni, és csak a marxi módszer segítségével kerülhetjük el, hogy egyáltalán belemenjünk. A dialektika nem kész értékekből — a proletariátus „fenomenológikus” osztálytudatából — indul ki. Feladata éppen azoknak az értékattitűdöknek a létrehozása, amelyek megfelelnek az osztály valóságos helyzetének. De ez nem azt jelenti, hogy az értékeket *le kell vezetni* az osztály helyzetének tudományos megismeréséből. Ez lehetetlen volna. Nem *levezetésről*, hanem *ravezetésről* van szó. A proletariátus a gyakorlati munkásmozgalomban a „fenomenológikus” tudatának állandó elméleti kritikáján és az elméleti úton megkonstruált „lényegi” tudat — azaz a vezető csoport — állandó önkritikáján keresztül közelíti meg igazi osztálytudatát. A kész értékekből kiinduló tiszta elméleti kutatás csak ez után következik, s ezeknek az értékeknek már a „lényegi” tudathoz kell tartozniuk.

⁷⁶ Hess 1846. május 29-én kelt levelében — a Weitling körüli viták miatt — megszakítja a „hivatalos” kapcsolatot Marx „pártjával”: „Veled személyesen — írja Marxnak — még nagyon sokat szeretnék érintkezni; de a pártoddal nem akarom, hogy több dolgom legyen” (HB: 157). 1846-ban Marxnak tulajdonképpen nem volt „pártja”, még csak a „Kommunista Levelező Bizottság”-ot irányította. Hess 1847-ben, amikor Párizsba, majd Brüsszelbe költözik, újra bekapcsolódik a mozgalomba. Dolgozik Marx ekkor már valóban létrejött pártjában, a „Kommunisták Szövetségében” és a brüsszeli „Német Munkásegylet”-ben, amely szintén Marx befolyása alatt állt.

amelyet (halljátok ! halljátok !) a francia és az angol kommunisták sem fogalmaztak volna meg radikálisabban' ” (MEGA III: 1: 36—37).

Hess 1846 nyarán — Daniels közvetítésével — megismerkedik *A német ideológia* második részével, az „igazi szocializmus” megsemmisítő bírálatával, s igyekszik levonni belőle a tanulságokat. Történelmi és főleg gazdasági tanulmányokba kezd; ez megint kijózanítja egy kicsit. Tanulmányainak első eredménye egy töredékes Proudhon-kritika.⁷⁷ Eltérően a propagandisztikus írásokban alkalmazott eljárástól, itt már nem elégszik meg azzal, hogy Proudhon reformjavaslataira ráüsse az előre elkészített kritikai bélyegeket — „az egoizmuson belül marad”, „nem haladja meg a munka és élvezet szétválását” stb. —, hanem a javasolt árpolitikai intézkedések gazdasági következményeit vizsgálja (HS: 397, 400).

Másik 1847-es írásában pedig olyan közel kerül *A filozófia nyomorúságában* kifejtett marxi elmélethez, hogy a különbségeket alig lehet észrevenni. *A proletariátus forradalmának következményei* címmel a *Deutsche Brüsseler Zeitung*-ban — Marxék akkori szócsövében — megjelent tanulmány a kapitalista társadalom gazdasági szerkezetének elemzésén alapul. A szabad verseny következtében az árak a „természetes ár”, vagyis a termelési költségek körül ingadoznak. Ezt a törvényszerűséget kell alkalmazni a munkabérré is. A munkás árát, éppúgy mint bármely más áruét, „előállítás költségei” határozzák meg; tehát a szabadversenyos kapitalizmusban a munkabér a munkás létminimumára csökken. Az ismeretlen piacra dolgozó magántermelés időről-időre válságokhoz vezet, ilyenkor a munkások a létminimumot sem tudják biztosítani maguknak. A kapitalista termelés ipari-nagyüzemi termelés. A nagyipar nemcsak a termelési eszközöket, de a proletariátus erőit is összpontosítja és felhalmozza. Az ipari proletariátus fokozatosan felismeri, hogy az eszközök, amelyekkel sorsán változtathat, a keze ügyében vannak, és ereje is van, hogy megragadja őket (HS: 427—28, 430—33 stb.).

A proletárforradalomhoz vezető folyamatnak ez a leírása nem több, mint a Marxnál talált eredmények népszerűsítése. De úgy látszik, hogy Hess nemcsak Marx kifejtett következtetéseit, hanem módszerét is magáévá teszi. Mintha a teleológikus történelemkonstrukciók módszertani gyökerét is kitépné, amikor félretolja az egyéni szabadság „elvét” és megállapítja, hogy a védővámok és a szabadverseny ellentéte csak a különböző fejlettségű országok *burzsoáziájának érdekellentétét* fejezi ki: „Ebben a megfogalmazásban, . . . egy munkásgyűlésen felvetve, ennek a kérdésnek egészen más jelentése van, mintha valami tudós vagy tudatlan rendszeresinálót vetné fel, tekintet nélkül a létező társadalmi állapotokra és harcokra, nem az elnyomott munkásosztály, hanem valamiféle 'elv' megvalósítása érdekében. — Nem elvekről, hanem érdekekről van szó, méghozzá olyan érdekekről, amelyek eddig nem érvényesültek, a tulajdon nélküli munkások érdekeiről, az ő létükről!” (HS: 429). A dologban csak az a gyanús, hogy a tanulmány egy másik fő témájának tárgyalásakor az „elvek” megint előkerülnek. „A radikálisok táborán belüli hasadás” kérdésében az a nézete, hogy a polgári demokraták és a kommunisták közötti ellentét „tisztá elvi vitán” alapul: A polgári demokratáknak be kell látniuk, hogy az ő „elveiket” is csak az a forradalom „valósíthatja meg”, amelyik már nem elve-

⁷⁷ A Proudhon-kritika és *A proletariátus forradalmának következményei* c. cikk értékelésében támaszkodom Goitein elemzéseire — Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess.* 85kk.

ket, hanem érdekeket akar érvényesíteni. (HS: 430, 432, 438). — Nincs-e hát mégis baj a marxi módszer recepciójával, ha a polgári demokratikus pártnál az elvek újra agyonnyomják az érdekeket? S voltaképpen hol jönnek létre a forradalmi munkásmozgalom gazdasági alapjai, ha a polgári demokrácia „elvei” csak a proletárforradalom után „valósulhatnak meg”?

Gyanunkat Hess 1850-es írásai és politikai szereplése igazolják. Az 1850-es év két legfontosabb elméleti munkája, a *Levelek Iscanderhez*⁷⁸ és az *Utolsó ítélet a régi társadalmi világ fölött*,⁷⁹ változatlanul Marx erőteljes elméleti hatását tükrözi. Mindkettőben hemzsegnek a *Misère*-re és a *Kiáltványra* utaló részletek. Az 1847-es és az 1850-es munkák nem a proletárforradalom ökonómiai alapjainak leírásában különböznek. Az eltérés az, hogy az ökonómiai elemzés most *egy szélesebb összefüggésbe* illeszkedik be. Ezt az összefüggést kell megvizsgálunk, hogy megértsük, milyen helyet foglaltak el Hess gondolatvilágában Marx közgazdaságtani eredményei.

„A társadalmi ökonómia törvényei — írja az *Utolsó ítélet*-ben — megerősítik azt, amit a természet törvényei mutatnak. A természet olyan tényekkel tanít minket, amelyek megfelelnek valóságos társadalmi életünknek; a politikai és társadalmi ökonómia megalapozza ezeket a tényeket . . . A természet megismerteti velünk korunk forradalmi kérdésének egész horderejét, az ökonómiai tudomány megadja a kérdés megoldását.”⁸⁰ A „politikai és társadalmi ökonómia” a természet és társadalom *közös fejlődéstörvényének* társadalmi oldalát tárja fel. A természeti létezők és a társadalom — ahogy az 1845-ös tanulmányból már megismertük a gondolatot — két fejlődési szakaszon mennek keresztül. Az első szakaszt, amelyben a természeti létezők, illetve a társadalom még nem jutottak el lényegükhöz, antagonizmusok jellemzik, míg egy végső összeütközés után a fejlődés átmegegy az új, harmonikus szakaszba.⁸¹ Az asztronómia, a geológia, a biológia a természetben, az ökonómia a társadalomban térképezi fel ezeket a folyamatokat. — A közgazdaságtan, éppúgy mint az előbbiek, tiszta, elméleti tudomány. Az ökonómus a tudós pártatlan tárgyilagosságával nézi a fejlődés első szakaszában összecsapó erőket, és megállapítja, hogy az eredmény *vagy* egy harmonikusan működő organizmus, *vagy* egy „fejlődésében meggátolt”, torz szervezet lesz (HB: 236).

A gyakorlati mozgalmaknak azonban nem pártatlan tudósokra, hanem pártos igehírdetőkre van szükségük. Apostolokra, akikben a forradalom győzelme rajongás tárgya — vallás. Az elméleti megismerés a meglévő valóság felsőbbbbséges szemlélete, az apostol ellenben szenvedéllyel veti magát a valóságba. Lényegi képessége nem a szemlélődés, hanem az akarat. „Az apostolban az akarat, a múltból — amelyben élete gyökerezik — a gyümölcsöző jövő felé való fájdalmas törekvés és küzdelem, ez az igazi történelemvallás, hatalmasabb mint a filozófia, mint a már létrejött, a kész, az absztrakt jelen megismerése. — Össze van növe a vérző szívű antagonisztikus társadalommal; vérzik az ő szíve is, megveti a felemelkedést az isteni szemlélődéshez, mert ez csak az

⁷⁸ Hess ezzel a címmel akarta kiadni A. Hercenhez írott leveleit. A kiadásra nem került sor. A leveleket I. Goitein fedezte fel és jelentette meg. Én Hess levelezésének Silberner-féle kiadásából (HB) idézem.

⁷⁹ Az 1851-ben megjelent francia nyelvű brosurát — *Jugement dernier du vieux monde social* — E. Bernstein fedezte fel és adta ki újra német fordításban — *Dokumente des Socialismus* I(1901): 533—52.

⁸⁰ *Dokumente des Socialismus*. I(1901): 546.

⁸¹ *Dokumente des Socialismus* I(1901): 542kk; HB: 240.

embertársai sorsában való meleg részvétel rovására történhetnék” (HB: 236—37).

A proletariátus mai apostolai világosabban látnak, mint a régiek (HS: 235). A modern apostol tudja, hogy a társadalmi élet centruma az anyagi termelés, és ezt a tudását Marxnak köszönheti (vö. HB: 252, 256, 260 stb.). De Marx maga megmaradt „ökonómusnak”, hiányzik belőle az apostoli szikra — veti szemére Hess.⁸² — „Minden élet középpontja a maga saját ökonómiája, sajátos élettermelése. A társadalmi élet megítélésére ezért nem tudok más kritériumot, mint a társadalmi ökonómiát. A társadalomban, mint mindenütt, a termelési mód az a középpont, amely körül az egész életmód, a tudatos lények történelmi életében tehát az egész személetmód is forog. Aki ebben a középpontban áll, mint a dolgozó nép, vagy szellemileg elmélyül benne, mint a dolgozó nép apostola, az nemcsak filozófiailag ragadja meg korát, azt el is ragadja a kor élete. Vallás ez, ha úgy tetszik; mindegy, mindenképpen ez az élettelenség, és . . . az életnek igaza van” (HB: 239).

Hess nem veszi észre Marx politikai gazdaságtanának kritikai élet, amely a proletariátus „fenomenológiai” osztálytudata felé vág. A tárgy, amelyben az „ökonómus” nem hajlandó elmerülni, a proletariátus tudati fejlettségének adott szintje és az osztály életkörülményei. De ez a distancia nem azt jelenti, hogy Marx a tudós érdeke nélküli, emelkedett viszonyában van tárgyával. Az osztály tényleges tudatának és valóságos életfeltételeinek szembesítése egyben gyakorlati tett is, a „lényegi” osztálytudat felébresztésének első lépése. Apostolunk Marx politikai gazdaságtanát belekényszerítette teleologikus történelemkonstrukciójának egyik elágazásába, a társadalmi gyakorlat felett elsikló „természet-törvénybe”. Az érintkezés Marx elméleti eredményeivel tehát semmit sem változtatott a konstrukció régi nehézségén, a transzcendens célkitűzést most is külön össze kell kötni az osztály tevékenységével. Itt azután újra szabadon bontakozik ki Hess „szangvinizmusa”.

Az 1848—49-es forradalom bukása után a „Kommunisták Szövetsége”-nek Willich és Schapper vezette frakciójához csatlakozik.⁸³ Marx szerint a munkásosztály csak sok évtizedes „polgárháborúban” tudja annyira megváltoztatni viszonyait és önmagát, hogy uralomra jutva képes legyen saját „lényegi” feladatait teljesíteni.⁸⁴ Willich, Schapper és Hess viszont az azonnali hata-

⁸² *Dokumente des Socialismus* I(1901): 540.

⁸³ Willich volt az „apostoli” magatartás modellje: „Társadalmunk halálának csak azok mennek örömmel elébe — írja az *Iszander-levelekben* —, akik oly mélyen merülnek a társadalmi élet középpontjába, akiket a történelmi mozgalom annyira elragadott, hogy teljesen feloldódnak benne. Ez nem a filozófusok lelkiállapota, hanem korunk apostolaié . . . , pl. egy Williché . . .” (HB: 242) — Engels 1885-ös visszaemlékezésében így jellemzi Willichet (kiemelések — B. Gy.): „Willich a Németország nyugati részén oly gyakori érzelmi kommunisták közül való volt, tehát már csak ezért is ösztönös, titkos ellenzéke a mi kritikai irányunknak. De több volt ennél, valóságos próféta, meg volt győződve a maga személyes küldetéséről, arról, hogy ő a német proletariátusnak a sorstól kijelölt felszabadítója . . . A Weitling által korábban hirdetett öskeresztény kommunizmus mellé ezzel egyfajta kommunista iszlám lépett” (MEM8: 572—73).

⁸⁴ A nézeteltérés lényegét jól megvilágítja a „Központi Vezetőség” 1850. szeptember 15-i ülésének jegyzőkönyve (kiemelések — B. Gy.):

Marx: „. . . a K. V. kisebbségének tagjai . . . a 'Kialtvány' materialista szemlélete helyett az idealista szemléletet domborították ki. A valóságos viszonyok helyett az *akaratot* domborították ki mint földolgot a forradalomban. Amíg mi azt mondjuk a munkásoknak: 15, 20, 50 évi polgárháborút kell végigharcolnotok, a viszonyokat megváltoztassátok, hogy *önmagatokat az uralomra alkalmassá tegyék*, ehelyett ezt mondják:

lomátvétele hívei voltak. Az irányzat programját Hess *Vörös katekizmusa*, a *Kiadtvány* „e szerencsétlen paródiája” (MEM8: 445) fogalmazta meg. „Tudsz válaszolni — kérdezi a munkás az ő apostolát — minden kérdésemre a társadalmi forradalomról? — Természetesen — válaszol hetykén az apostol —, ez a főfeladatom; a társadalmi forradalom a vallásom” (HS: 448). S miután „vallása” szerint felelt a kérdésekre, meg akarván bizonyosodni az eredményről, ő kérdez: „Akarunk a továbbiakban is forradalmat csinálni a burzsoá urakkal?” „*Velük* — miért ne? *Értük* azonban soha többé! — vágja rá a már kellőképpen megtérített munkás. — Remélhetőleg már a legközelebbi forradalomban meg fogjuk dönteni nemcsak az arisztokratikus társadalom *politikai hatalmát*, hanem magát az *arisztokratikus társadalmat* is, az utolsó pénzarisztokratáig, akik a népet szipolyozzák és akiket, ha kell, magunk fogunk lemészárolni!” (HS: 448, 450).

*

Hess 1850 utáni műveivel már csak annyiban kell foglalkoznunk, amennyiben adalékokkal szolgálnak a korábbiak megértéséhez. Marx dialektikus módszere véglegesen kialakult. Hess filozófiai kommunizmusa már nem tölti be a figyelemfelkeltő szembeállítás szerepét elméleti munkájában, s az összehasonlítás történelmi távlatból, a *mi* nézőpontunkból sem hozhat több tanulságot. Az elmélet kritikái élének kicsorbitása és a tett szembeállítása az flymódon gyakorlati erejét veszített elmélettel, ez az egymást kiegészítő két rossz lehetőség a mai napig megvan a marxista gondolat fejlődésében. De a múlt század második felében már a munkásmozgalom más vezető egyéniségeinek elméleti és gyakorlati tevékenységében jut el *történelmileg jelentős* megvalósulásához.

Egyetlen dolgot érintünk még befejezésül. A *Szent történet* megírásától az 1843—44 teléig tartó időszakban — az e tanulmányban részletesen elemzett okok hatására — a teleológikus történelemkonstrukcióról elmaradt az a két kiegészítés, amely a *Szent történet* tartalmát meghatározta. Ámde a propagandisztikus írásokban és az 1850-es dolgokban újra felbukkan mind a naturalista fejlődésmetafizika — a történelmi fejlődésnek a társadalmi gyakorlattól elszakított természettörvénye —, mind a társadalmi gyakorlat irracionálisztikus-profétikus irányításának igénye. Hess az 1850-től haláláig, 1875-ig tartó utolsó korszakában a tárgyi ismeretek jóval magasabb fokán teljesen visszakanya-

azonnal uralomra kell jutnunk, vagy lefekhetünk aludni. Ahogyan a demokraták a 'nép' szót, most ők a 'proletariátus' szót pusztá frázisként használják. Hogy ezt a *frázist megvalósítsák*, valamennyi kispolgárt proletárnak kellene nyilvánítani, tehát de facto a kispolgárokat és nem a proletárokat kellene képviselni. A valóságos forradalmi fejlődést a forradalom frázisával kellene helyettesíteni” (MEM7: 514).

Schapper: „Az itt megtámadott nézetet ezért felejtettem ki, mert egyáltalán ebben az ügyben én *rajongó* vagyok. Arról van szó, hogy kezdetben *mi nyakazzunk-e*, vagy benünket nyakazzanak . . . Ha rajtunk a sor, olyan rendszabályokhoz nyúlhatunk, amelyek a proletariátusnak biztosítják az uralmat. Én *fanatikus*an e mellett a nézet mellett vagyok.” (MEM7:515).

Marx: „Én mindig *dacoltam* a proletariátus *pillanatnyi véleményével*. Olyan pártnak szenteljük magunkat, amely szerencséjére még nem juthat mindjárt uralomra. A proletariátus, ha uralomra jutna, nem közvetlenül proletár, hanem kispolgári rendszabályokhoz nyúlna. Pártunk csak akkor juthat kormányra, ha a körülmények megengedik, hogy *a saját* nézetét valósítsa meg” (MEM7: 515—16).

rodik a *Szent történet* koncepciójához, tudatosan feleleveníti ifjúkori művének alapgondolatait.⁹⁵

A fordulat lényegét nem foglalhatjuk össze tömörebben, mint ahogy maga tette 1852. december 18-án Moleschotthoz írott levelében: „Amióta a reakció minket, egykori szocialista írókat nyugállományba helyezett, vagy nyugalomhoz juttatott, újra a természettudományok tanulmányozásának szenteltem magamat, ez már korábban is nagyon vonzott, és most még egy sajátos cél érdekében is szorgalmasan csinálom. Az a szándékom ugyanis, hogy a már korábban kimondott, de még kellőképpen ki nem dolgozott nézeteimet az emberiség történetéről természettudományosan is megalapozzam, amennyiben arra törekszem, hogy kimutassam az általános és azonos, vagyis *egységes* törvényt, amelyik minden élet fejlődéstörténetében működik, a szervesben és a szervesben mint a szervesben és a szellemiben” (HB: 290).⁹⁶

A kényszernyugalomban vonult „apostolnak” magát az apostoli tartást is elméleti elvvé kellett tennie, hiszen már nem lehetett tényleges lelkiállapot és működés, mint a forradalom fanatikus utóvédharcai idején. Az elv alapja szükségképpen *vallási*. „Egy gondolat áll újra elevenen előttem — írja a *Rom und Jerusalem*-ben —, amelyről azt hittem, hogy örökre elfojtottam keblemben: Nemzetiségem gondolata, elszakíthatatlanul atyáim örökrészétől, a szent földtől és az örök várostól, az élet isteni egységében és a minden ember jövőbeli testvériesülésében való hit szülőhelyétől. Már évek óta zörgetett ez az élve eltemetett, az elzárt kebelben és kiutat követelt. De hiányzott belőlem a lendület az átmenethez a zsidóságtól látszólag olyan messze fekvő pályáról, mint az enyém volt, ahhoz az újhoz, amely általános körvonalaiiban lebegett előtte.”⁹⁷ A zsidó vallás *történelemvallás*: lényege — szemben a görög természetvallással és az egyéni halhatatlanság keresztény tanával — a *földi Messiásbirodalom* történelmi eljövételében való hit. Az emberiség végcéljának gondolatát a zsidó prófétáknak kel hirdetniük.⁹⁸

Schadet ein Irrtum wohl? Nicht immer! aber das Irren
Immer schadet's. Wie sehr, sieht man am Ende des Wegs.

(Goethe)

⁹⁵ Cornu és Mönke tanulmánya szerint Hess egyik legfontosabb kései írásában, a *Rom und Jerusalem*-ben gyermekkorának és ifjúkorának képzeletvilágába tér vissza. Korábban már utaltam arra, hogy Cornu és Mönke úgy tekinti a *Szent történet*-et, mint Hess zsege kora és ortodox zsidó neveltetése miatt megbocsájtható szamárságot. A fenti megállapításuk is ebben a szellemben fogant; arra céloznak vele, hogy az ötvenes évek végén Hess újra foglalkozni kezd a zsidóság problémáival, s a cionista mozgalom előharcosa lesz. De *érthetetlen módon* nem veszik észre, hogy Hess természettudományi tanulmányai is a *Szent történet* vonalát követik. A naturalista fejlődésmetafizikát *egyenesen dicsérik*; szerintük Hess szándéka ezen a téren elismerendő; a feladatot a természettudomány fejlődése tette időszerűvé; csak a kivitelezéssel van baj; Hess nem volt elég képzett és nem ismerte eléggé a hegeli dialektikát (1. HS: LXVII).

⁹⁶ Az „egységes fejlődéstörvény” néhány — hazai könyvtárakban is megtalálható — kifejtése: Hess, *Die genetische Weltanschauung als Resultat der Philosophie und der Erfahrungswissenschaften*. Der Gedanke II(1862): 103—112; III(1863): 85—90. — Mönke is közül a „genetikus világnézetre” vonatkozó kéziratokat (NQ: 56kk). Az alapgondolatok kifejtése megtalálható a *Rom und Jerusalem*-ben. A könyv 1862-ben jelent meg. Az eredeti kiadáshoz nem tudtam hozzáférni, ezért egy Prágában, évszám nélkül, a *Jüdische Universalsbibliothek* 98—99. számaként megjelent kötetre utalok: 191kk, 239kk.

⁹⁷ Hess, *Rom und Jerusalem*. 10. o.

⁹⁸ Hess, *Rom und Jerusalem*. 13kk, 52., 100kk.

МОИСЕЙ ГЕСС В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Дьердь Бенце

Отказ от диалектического метода в марксизме делает невозможным и историческую разработку философского развития Маркса. Если рассматривать марксизм закрытым рядом теоретических основоположений, то историографу не останется ничего другого, как найти тот период, в который Маркс создал эти принципы, разделив тем самым его творчество на две резко отделенные одна от другой фазы. И действительно, мы часто встречаемся с такими называющими себя марксистами историками философии, которые усердно доказывают, что в произведениях Маркса, написанных в 1843 или 1844 гг. «еще нет» всего того, что было ими выучено из находящихся в употреблении учебников. Какое же *объяснение* дается ими предполагаемому в развитии Маркса «скачку»? Как возник этот поворот? И почему именно тогда — в 1845 или 1847 гг. — из «молодого» Маркс стал «зрелым»? Упомянутые историки философии работают с помощью психологизирующих методов позитивистской истории. В их работах основным объясняющим понятием является понятие «воздействия»: «молодой» Маркс в процессе своего духовного «созревания» освобождается от влияния Гегеля и младогегельянцев, становится восторженным сторонником Фейербаха, попадает под влияние социалистов-утопистов и английской политической экономии...

Реальное объяснение содержательных различий между периодами в духовном развитии Маркса может быть разработано только такой историей философии, которая поймет, что единство марксовского творчества придается ему диалектическим методом, и при этом *не* в том формальном смысле, что Маркс в различные периоды своего развития — несмотря на отклонение в содержании — использует некий *общий* метод, а в том смысле, что сами содержательные моменты были открыты им в общественной действительности и выбраны из готового мыслительного материала с помощью диалектики. С помощью диалектического метода обогащает Маркс — и вовсе не в объясняемом случайными внешними воздействиями порядке — все новыми и новыми содержательными моментами свою теорию. Так из внутренней логики его развития вытекает то, что на первый взгляд казалось пассивным восприятием, «влиянием».

Развитие Моисея Гесса до 1850 года представляет собой индиректное доказательство конститутивной роли диалектического метода в формировании идей Маркса — и это доказательство дается самой историей. Гесс соприкасается со всеми теми практическими и теоретическими факторами, которые имели значение в формировании марксизма, но — не обладая марксовским методом — он не сумел создать из этих элементов хотя бы подобного марксовскому синтеза. Неслучайно, что не принимающая во внимание роли диалектики история философии и здесь приходит в замешательство; в случае Маркса она не смогла объяснить, почему был создан синтез, в случае же Гесса оказалась неспособной дать приемлемое объяснение того, *почему не* был создан синтез. Корню и Менке причину в склонном к восторженности характере Гесса, в его неспособности к трезвому теоретическому труду. Когда историк философии начинает ссылаться на талантливость или неталантливость, он собственно говоря лишь заявляет, что его работа пришла к концу, и ему нечего больше сказать относительно структурных связей, внутренней логики исследуемых мыслительных систем. Психологизирующий позитивизм заранее становится на эту позицию, заранее отказывается от вскрытия структурных связей, внутренней логики; отдельные мысли в во всей их непроанализированной неразберихе подчиняются непосредственно эмпирической личности философа. Поэтому у психологизирующего историка негативная оценка определенной философии совпадает обычно с негативной оценкой личности философа. Если критик ищет ошибку в *принципах* философа, то критика приводит к теоретическим выводам, если же он ищет ее в способностях или характере философа, то результатом может быть только инсинуация, историческая несправедливость. Маркс во всяком случае имел другое мнение о способностях Гесса, чем Корню и его сторонники, ибо он — ясно видя ограниченности позиции Гесса — в течение долгого времени сотрудничал с ним, по всей вероятности, в надежде на то, что он *сможет* преодолеть свою ограниченность. С другой стороны, как бы мы ни расценивали способности Гесса вообще, бесспорно то, что одной из сильных сторон его было усвоение и разработка чужих идей. Чем же объяснить тогда, что он не смог принять *готовых* результатов марксовского синтеза, хотя с присущей его характеру — по мнению Корню и Менке — восторженностью желал этого? Факт этот может быть объяснен только тем, что Гесс не только источники марксизма, но и саму философию марксизма разработывал методом, в основном противоположным диалектике.

Тесс фактически сыграл роль контрпримера в формировании марксовской диалектики. Он не был предвестником Маркса в *положительном* смысле этого слова. Речь здесь идет скорее о *негативной* подготовке. Для Маркса — в первую очередь в период «*Rheinische Zeitung*» — политическая публицистика Гесса создавала такой фон, на котором резко вырисовывались черты складывавшегося тогда диалектического метода. Говоря это, я не хочу отрицать, что хотя бы в одном случае — при написании «Экономико-философских рукописей» — Маркс непосредственно использовал что-либо из результатов Гесса. Однако и здесь наряду с позитивным принятием имеется и влияние противоположности, отмежевания.

MOSES HESS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

by G. Bence

To *eliminate* the dialectical method from Marxism means making impossible the historical treatment of the philosophical development of Marx. If we consider Marxism as a closed set of theoretical principles, then the historian cannot have another task, than to fix the period in which Marx already has established all these, thus cutting his life-work in two distinctly separated phases. And in fact we often meet historians of philosophy, who consider themselves marxists, and work hard to prove that in the works of Marx written during 1843 or 1844 certain ideas — known to them from the current handbooks — are „still missing”. But how can they *explain* this supposed „jump” in the development of Marx? How did this change occur? Why was it just then — in 1845 or 1847 — that the „young” Marx became the „mature” Marx? These historians of philosophy use the psychologizing methods of the positivist science of history. In their works the „influence” is the basic explanatory concept. The „young” Marx, in a process of mental „maturation” strips off the Hegelian and young-Hegelian influences, becomes a dedicated follower of Feuerbach, comes under the influence of the utopian socialists and the English political economy . . .

The actual explanation of the differences in content between the phases of the conceptional development of Marx can be worked out by such a historiography of philosophy only, which recognises that the unity of Marx’ life-work is given by the dialectical method. And this *not* in that formal sense that Marx in these altering periods of his development used a *common* method even different contents; but in such a sense that he discovers in the social reality and selects from the already existing ideas these very contents through the dialectics. Marx enriches his theory with new and new contents by his dialectical method, and in an order, which can by no means be explained by accidental, external influences. So it follows from the inner logic of his development, what seemed a *passiv* acceptance, an „influence” at first glance.

Moses Hess’ development till 1850 is an indirect proof for the constitutive role of the dialectical method in the forming of the life-work of Marx — this proof is supplied by history itself. Hess comes into touch with all those practical and theoretical factors which played a role in the forming of Marxism, but lacking Marx’ method, he could not create a synthesis of these elements at least similar to Marx. It is not by chance that the historiography, neglecting the role of dialectics, gets into trouble here too; they could not explain why that synthesis came into being with Marx, whilst with Hess they cannot give an acceptable explanation for *not* having made this synthesis. Cornu and Mönke see the reason in Hess’ temperament inclined to enthusiasm, and his inability for sober theoretical work. When a historian of philosophy begins to refer to talent or its absence, then he actually declares, that his work came to an end: he has nothing more to say about the structural coherences, inner logic of the systems of thoughts examined. The psychologizing positivism takes this standpoint from the very beginning, renouncing in advance to reveal the structural coherences, and the inner logic; it connects each separate thought in its unanalyzed confusion directly with the empirical personality of the philosopher. The negative valuation of a philosophy with a psychologizing historian therefore involves the depreciation of the philosopher’s personality. If the critic looks for the faults in the *principles* of the philosopher, then the criticism leads to theoretical results. But if he seeks them in the ability of the philosopher, or even in his character, then the result can be but insinuation, historical injustice. In any case, Marx had another opinion of Hess’

capabilities than Cornu, as — although he clearly saw the limits of Hess' standpoint — he still cooperated with him for a long time, certainly in the hope, that he will be able to overcome these limits. On the other hand, however we may think of his capabilities, it can by no means be disputed, that the treatment and mastering of strange ideas was Hess' great strength. How can it be explained then, that he could not even appropriate the ready results of the Marxist synthesis, although he wanted to do this with the enthusiasm so characteristic him, according to Cornu and Mönke. The only explanation is that Hess treated not only the sources of Marxism, but also the Marxist philosophy itself with a method basically contrary to dialectics.

Hess actually played the part of counter-example in the development of Marxist dialectics. He did not prepare the way for Marx, he is not a precursor of his in the positive sense of the word. We can rather speak of a negative preparation. For Marx — above all in the period of the „Rheinische Zeitung” — the political publicistic of Hess constituted such a background, in front of which the contours of his still developing dialectical method became sharply distinct. With this I do not want to deny that at least in one case — whilst writing the *Economical-Philosophical Manuscripts* — Marx made even direct use of some of Hess' results. But here also exists — beside the positive acceptance — the effect of opposition, of difference.

A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme

LEONARD SŁAWOMIR ROGOWSKI

Lepunk hasábjain utaltunk már arra, hogy a polivalens logika alkalmas eszköz a dialektikus felfogás formalizására. Akkor nem ismertük még az alábbi messzire mutató tanulmányt L. S. Rogowski tollából¹, amely ezt a lehetőséget — ha eltekintünk a század első évtizedeiben működött orosz logikus, Vasziljev „nem-euklidészi logikájától”, mivel ezt a problémát megfelelő formális apparátus nélkül s más síkon tárgyalja — először realizálja. S ez a realizálás mindenképpen *történelmi érdem*. Jelentőségét csak fokozza az a tudománytörténeti helyzet, amelyben még marxista igényű logikusok is hajlanak a kétértékű logika abszolutizálására vagy tagadják a polivalens logika jelentőségét a dialektika szempontjából. Következő cikkünk A. Eskenazi tollából ezt a felfogást is bemutatja; véleményünk szerint a benne felvetett kérdés megoldása — az irracionizmus leküzdése — csak a materialista dialektika és ennek polivalens formalizálása útján lehetséges. Rogowski direkcionális logikája, amely tudatosan Hegelből indul ki, bizonyára egyike csak az itt lehetséges többféle megoldásnak, megítélésünk szerint az úttörés érdemével, de az úttörők gyakran meglevő hibái és egyoldalúságai nélkül. Meggyőződésünk, hogy a marxista logikusok ezen az uton továbbhaladva az emberi gondolkodás precíz és hajlékony eszközeit fejlesztik majd ki.

Sz. J.

A jelen munka² megkísérli a mozgás és a változás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli tételt oly módon kifejteni, hogy annak (a szó modern értelmében véve) meghatározott logikai értelme legyen, s a klasszikus dialektikus szövegekben található kommentárokkal való kiáltó diszharmonia nélkül kifejezhető legyen egy bizonyos sokértékű logikai kalkulus alapján, amely ellentmondásmentes és axiomatizálható rendszer.

A kifejezés problémája lényegileg filozófiatörténeti kérdés. Munkánk azonban nem a filozófiatörténet körébe vágó tanulmány: csaknem teljesen megkerüli a hegeli felfogás genezisének kérdését. Jóllehet feltételül szabja a filológiai hűséget, mégsem szándékszik rekonstruálni Hegel nézeteit, hanem azokat oly mértékben kívánja szabatosá tenni, hogy lehetővé váljék a modern logika eszközeinek alkalmazása a hegeli tan adott részének érdembeli megvitatására. Ez természetesen bizonyos esetekben történeti nézőpontból talán

¹ L. S. Rogowski, *A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme*. Studia Filozoficzne. 1961/6. sz. 3—41. o.

² A jelen munka a prof. dr. T. Czezowski professzor irányításával készült doktori disszertációnak részleteinek módosított változata. Ebből az alkalomból is szívből jövő köszönetemet fejezem ki irányítónak buzdításáért és segítségéért. Köszönetet mondok prof. S. Jaskowski-nak és prof. dr. J. Slupeckinak is, akik szívesek voltak az egész munkát elolvasni, és mélyenszántó, tanulságos recenziót készíteni.

többé-kevésbé önkényes vágásokat követel meg, amelyek a rendszer egy részét viszonylag függetlenítik az egésztől, s ugyancsak megköveteli, hogy válasszunk a néha határozatlan jelentési intenciók közül. Munkánk célját tekintve ezek a vágások és választások nem lesznek önkényesek, amennyiben nem torzítják el a változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepciónak azt az aspektusát, amelynek révén az — annak következtében, hogy a marxizmus alkotó módon befogadta — élő eleme a mai filozófiai kultúrának. E helyütt azonban figyelmeztetnünk kell arra, hogy a változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó marxista koncepció külön vizsgálendő. Enélkül ugyanis nem szorítkozhatunk az analízis olyan elemi eszközeinek alkalmazására, mint a jelen munkában tesszük, még akkor sem, ha a koncepció logikai struktúráját vizsgáljuk. Ugyancsak lehetetlen megkerülni a mozgás ellentmondásosságáról szóló tétel fizikai értelmének kérdését. Nem mellőzhetők az ismeretelmélet olyan problémái, mint a gondolkodás logikai formáinak genezise és történelmi fejlődése, a tudományos eljárás formái és érdembeli direktíváinak kölcsönös viszonya stb. S végül nem kerülhetjük el, hogy ne foglaljunk állást közvetlenül azokban a vitákban, amelyek a marxizmus történetében a mozgás ellentmondásossága körül folytak. Ha e munka eredményei hozzájárulnak ahhoz, hogy bizonyos formai alapokat adjanak az efféle bonyolult problémák megvitatásához, akkor elérte célját.

A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell, hogy az ábrázolt logikai rendszer nem tekinthető valamiféle „dialektikus formális logikának”, és nem vitatható meg ebben a perspektívában. Mindamellett nem hiszem, hogy megalapozott lenne az a vélemény, amely szerint — a megfelelő modern formai eszközök (beleértve az intenzionális függvények formalizálását) használata révén — lehetetlen volna szabatosan ábrázolni azt, amit hagyományosan dialektikus logikának neveznek. Ez a vállalkozás azonban túllépi e munka kereteit.

I. A fő filozófiai összefüggések

A változás általában s különösen a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó logikai tétel elemzése szempontjából kiváltképpen alkalmasak bizonyos szövegösszefüggések, amelyekben Hegelnél ez a tétel jelentkezik. Ezek a szövegösszefüggések vitathatatlanul (a szó modern értelmében vett) logikai problémákhoz kapcsolódnak, s két csoportra oszlanak. Az első a lét és egyéb univerzális fogalmak nem-transzcendentális voltának problémáját tárgyalja. A modern logikához ez a predikátumok elméletének, illetve a függvénykalkulusnak a közvetítésével kapcsolódik. A második csoport az önmozgás problémájával foglalkozó részeket tartalmazza; ezek a részek a látszat ellenére tele vannak a tényleges változás adekvát leírásának logikai struktúráját érintő problémákkal. A harmadik csoport a lényeg és a jelenség viszonyának dualisztikus felfogását illető hegeli kritikát foglalja magában. E csoportba tartoznak az eleai Zénón apóriáinak interpretációi. Ezeknek számos logikai vonatkozásuk van; közülük a legfontosabb az, hogy Hegel az említett antinómiát tartalmazó problémákat oly módon oldja meg, hogy ez meglehetősen élesen kirajzolódó konfliktusba kerül a kétértékűség elvének következményeivel, márpedig bizonyos bírált koncepciók implicite éppen erre az elvre hivatkoztak.

1. Az univerzális fogalmak nem-transzcendentális voltának problémája

Arisztotelész filozófiájában a lét (*τὸν*) fogalma úgy jelenik meg, mint minden fajtához viszonyítva univerzális és transzcendentális fogalom. Transzcendentális volta abban áll, hogy a „lét” predikátumhoz lehetetlen olyan nembeli különbséget hozzárendelni, amelynek ne lenne vele közös tulajdonsága.³ Nem nehéz észrevenni, hogy az így felfogott transzcendentális egy *U* predikátumnak általában akkor és csak akkor tulajdonsága, ha minden *S*-re az *U* (determinálendő) specifikációja az *S* predikátum (determináns) révén egyenértékű ugyanaz *S* predikátummal (determinánssal). A logika tudományában a lét („das Sein”) fogalma mint az egész építmény kiindulópontja rendkívül fontos szerepet játszik. Ennek ellenére Hegel bevezető magyarázatait nem mindig értelmezik helyesen. Így pl. Heidegger azt állítja, hogy Hegel e ponton nem lép túl az ókori ontológián, „nur dass er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit des Sachhaltigen Kategorien aus der Hand gibt”.⁴ Ellenkező előjelű hibát követ el pl. Mary Whiton Calkins, midőn ezt mondja: „The true synthesis of Being and Naught is determined Being; for since Pure Being and Pure Nothing are shown to be more fictions the reality implied by each is that of Determined Being.”⁵

1. A hegeli felfogás lényegbevágó újdonsága az, hogy a lét fogalmát megfosztja transzcendentális voltától. A hegelianizmus talaján ugyanis a lét specifikációja a semmi („das Nichts”) által nem a nemléttel egyenértékű, hanem a levéssel. Ennek bebizonyítása végett meg kell állapítani, milyen logikai tartalmat foglal magában „a lét és a semmi egysége” fogalom. Ebből a szempontból nem mindegyik szöveg egyformán tanulságos. Hegel szívesen használt pszichológiai-leíró magyarázatokat, mint pl.: „Legközelebb eső példája (ti. a lét és a semmi egységének — *L. S. R.*) a levés. Mindenkinek van képzelete a levésről, s éppúgy mindenki el fogja ismerni, hogy *egy* képzet; továbbá azt is, hogy ha ezt a képzetet elemezzük, megtaláljuk benne a lét meghatározását, s éppúgy a teljességgel ellentétét is, a *semmiét*; továbbá, hogy ez a két meghatározás elválaszthatatlanul van meg ebben az *egy* képzetben; úgyhogy a levés a lét és semmi egysége.”⁶ Ám ugyanennek az idézetnek a folytatása pl. már olyan megjegyzéseket tartalmaz, amelyek közvetlenül felhasználhatók a logikai analízisben: „Ugyancsak közeleső példa a *kezdet*: a dolog *még nincs* a kezdetben, de ez nem pusztán *semmije* a dolognak, hanem ennek *léte* is benne van már a kezdetben. A kezdet maga is levés, de kifejezi már a továbbhaladásra való tekintetet.”⁷

Jegyezzük meg, hogy először: a kezdet a levésnek, azaz a létnek és a semminek az egysége. Másodsor: a „kezdet”, mint az ontikus folyamat különös alakja helyes értelmezésének el kell vonatkoztatnia a kezdődő dolog további fejlődésétől. Másképp szólva, azok a tételek, amelyek úgy hangzanak, hogy egy bizonyos dolog kezdődőben van, nem valaminek a (múltbeli) történetére

³ Prof. T. Czezowski, *Logika*. Varsó 1949. 103. o.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle a. d. S. 1935. 3. o.

⁵ Mary Whiton Calkins, *The Order of the Hegelian Categories in the Hegelian Argument*. Mind, 1903/47. sz. 338. o.

⁶ Vö. G. W. F. Hegel, *Enciklopédia*. I. Akadémiai Kiadó, 1950. 152. o.

⁷ Uo.

vonatkozó tételek, hanem az aktuális tényállás leírásai. (Abból, hogy valami kezdődik, nem következik, hogy lesz.) Harmadszor: A dolog kezdetekor a dolog létének és nemlétének (semmijének; das Nichts. — Ford.) egységét konjunkciósan kell felfogni:

(1) *valami akkor és csak akkor kezd lenni, amikor már van és még nincs.*

A *logika tudománya* első könyvének bevezetésében („Mivel kell kezdeni a tudományt?”) további lényegbevágó magyarázatokat találunk. Hegel ott azt mondja, hogy „a kezdet nemlét, amely a létre mint valami másra vonatkozik”.⁸ Az I. fejezetben viszont, amikor megkülönbözteti a levés két irányát, a keletkezést és az elmúlást, ezeket azon az alapon különbözteti meg, hogy a kettő olyan egység, ahol „az egyikben a semmi közvetlen, . . . amely a létre vonatkozik, azaz átmegegy a létbe, a másikban a lét közvetlen, . . . amely átmegegy a semmibe . . .” A „keletkezés” jellemzője tehát alapjában véve ugyanaz, mint a „kezdeté” az ún. *Kis logikából* vett előbbi idézetben. Hegel a „keletkezés és elmúlás”, valamint a „kezdet és megszűnés” fogalompárokot egymással felcserélhetően használja.⁹ Az efféle tények lehetővé teszik, hogy megalkossuk a dolog „végének” az előbbivel analóg jellemzését:

(2) *valami akkor és csak akkor szűnik meg lenni, amikor még van és már nincs*

Egy másik szövegrész, amelyet a 2. és a 3. pontban tárgyalunk majd az eddigi eredményekkel együtt, lehetővé teszi annak megállapítását, hogy Hegel igen speciálisan fogta fel a konjunkciót. Annak ugyanis olyan mondatok közti kopula felelne meg, amely számára igaz, hogy:

(3) *p és q akkor és csak akkor, ha már p és még q, vagy — még p és már q.*

Az (1), (2) és (3) állításra támaszkodva könnyen kikövetkeztethetjük, hogy:

(4) *valami akkor és csak akkor van és nincs, ha kezdődik vagy megszűnik lenni.*

Ámde kezdődni vagy megszűnni lenni annyit jelent, mint levésben lenni, a levés fogalma alá esni. Ha mindamellett feltételezzük, hogy a „van” (állításban funkcionálgéző nélkül) ugyanazt jelenti, mint „lét”, és a „nincs” ugyanazt, mint „nemlét”, akkor kevés lépéssel eljuthatunk a konklúzióhoz, hogy:

(5) *valami akkor és csak akkor lét és nemlét, ha a levés fogalma alá esik (levésben a).*

Az egész fenti okfejtésből céltudatosan kihagyunk néhány mondattani jellegű kérdést. Egyrészt ugyanis a szövegösszefüggésre való tekintettel nyilvánvaló, hogy pl. az „és” kötőszó az állításban két ítéletargumentumra vonatkozó ítéletalkotó funktor, míg a vele azonos formájú kötőszó az (5) állításban funktorargumentumokra vonatkozó funktoralkotó funktor, s többek között megfelelő definíciót¹⁰ kell használni, hogy az (5) állítást levezessük a (3) állításból. Másrészt az efféle különbségtétel az elemzés jelenlegi állásának szükségletén túl bonyolítaná a következtetést, egyszersmind szerfölött messze

⁸ Vö. G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Akadémiai Kiadó, 1957. 49. o.

⁹ Uo. 80—81. o.

¹⁰ Ez a definíció hasonló a T. Czeżowski idézett művének 98. oldalán található 412—III. definícióhoz.

vezetne bennünket az elemzett szövegektől, amelyek e problémákat a köznyelvre jellemző szabadsággal kezelik.

Hátra van néhány egyéb tisztázatlan kérdés. Az (5) feltétel nem jellemzi egyértelműen a hegeli konjunkciót. Különösen nem tudjuk mindmostanáig, vajon a hegeli konjunkció amodális-e.¹¹ Ez azért kinos, mert a

(6) *ha p és q , akkor p*

(7) *ha p és q , akkor q*

feltételek a predikátumok implikációja és szubszumpciója közti ismert kapcsolatot következtében szükségesnek tűnnek ahhoz, hogy a predikátumok szorzatának a hegeli konjunkcióval való definícióját megfelelőnek tarthassuk azokhoz az alapvető intuíciókhoz, amelyeket rendszeresen a specializáció fogalmához kapcsolunk.¹²

Így hát Hegel dedukciói kétségkívül implicite a klasszikus logika hagyományaitól eltérő specializáció-fogalomra hivatkoznak. Ám mégsem annyira, hogy teljes egészükben mások lennének. Vannak olyan adatok, amelyek lehetővé teszik, hogy meghatározzuk a klasszikus és a hegeli fogalom közötti mély-séges rokonságot. A hegelianizmus talaján az az állítás, hogy bármi is legyen az S -tól a P -hez (pl. a léttől a nemléthez) való átmenet, ez implikálja azt a fázist, mely megszünteti („hebt auf”) az „ S -ként való lét” tulajdonságát. De egy megszüntetett („Aufgehoben”) „*magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik*”¹³ „Megszüntetni” („aufheben”) ugyanis egyaránt jelenti azt, hogy „megszüntetni és megtartani”. Tehát bármi, ami megszűnik S -nek lenni, amikor P kezd lenni, még S . Abból viszont, hogy még S , nem következik ugyan, hogy egyszerűen S -nek kell lennie, de

(8) *ha valami még S , nem igaz, hogy nem S .*

Hasonlóképpen könnyű megállapítani, hogy

(9) *ha valami már S , nem igaz, hogy nem S .*

Mint tudjuk, Hegel számottevően módosítja a kettős tagadás törvényének értelmét, és a tagadás néhány fajtáját használja. A „nem igaz, hogy nem S ” kifejezést nem fogjuk az „ S ” kifejezéssel egyenértékűnek venni. A kétértékű logikában azonban az ilyen egyenértékűség kötelező.

Ezért a modalitás fogalmának bizonyos általánosításaként foghatjuk fel a következő definíciót:

(10) *Az Fpq függvény akkor és csak akkor modális az X rendszerben, ha az alábbi állítások egyike sem tétel az X rendszerben:*

¹¹ Lásd H. Greniewski, *Elementi logikai formalnej*. Varsó 1955. 188. o. — Az „amodális” itt a következő értelemben szerepel. Egy logikai művelet, amely egy vagy több ítéletről egy újabb ítéletet hoz létre, amodális, ha eredményének logikai értékét (igaz vagy hamis voltát) egyértelműen meghatározza komponensének, ill. komponenseinek logikai értéke. Az ún. *modális* műveletek nem ilyenek; pl. a „lehetséges, hogy p ” ítélet logikai értéke általában független a p ítélet logikai értékétől. — Két predikátum *szorzata* olyan predikátum, amely azokra és csak azokra a dolgokra igaz, amelyekre mindkét adott predikátum igaz. (Pl. a „szőke” és a „kékszemű” predikátumok szorzata a „szőke és kékszemű” predikátum.) (Szerk. megj.)

¹² Lásd T. Czezowski, *Id. mű.* 98. o. (412.—V definíció) és 101. o.

¹³ G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. *Id. kiad.* 82. o.

- (a) ha Fpq , akkor nem igaz, hogy q
(b) ha Fpq , akkor nem igaz, hogy nem igaz q .

Az ilyen általánosított feltételek mellett a hegeli konjunkció immodalitását eléggé nyomatékosan alátámasztják a szövegek. Ugyanis ha valami S és P (a megadott felfogásban), akkor az már P vagy még P , tehát (a (8)-nak és a (9)-nek megfelelően) nem igaz, hogy nem P .

A levés irány nélküli ségére való tekintettel feltételezhetjük, hogy a hegeli konjunkció szimmetrikus, tehát ha valami S és P , akkor nem igaz, hogy nem S . Következésképpen látjuk, hogy a hegeli konjunkció számára a következő implikációk kötelező erejűek:

(11) ha p és q , akkor nem igaz, hogy nem p

(12) ha p és q , akkor nem igaz, hogy nem q .

A (6) és a (11), illetve a (12) és a (7) ítéletek közti analógia következtében a predikátumoknak a hegeli konjunkció alapján definiált szorzata bizonyos (általánosított) értelemben szubszumálódik tényezői által. Ez kellő alapot ad ahhoz, hogy az ilyen szorzatot sui generis specializációnak tekintsük. Elegendő most már annyit megjegyezni, hogy a lét szóban forgó specializációja a nemlét által (a (7) értelmében) egyenértékű a levéssel. Ezáltal azonban nem egyenértékű a léttel (a „tisza lét” értelmében); hiszen a levés a keletkezés és az elmúlás logikai összege, s Hegel az eleai hagyományhoz híven elfogadja, hogy „semmi sem kezdődhetik, sem amennyiben valami van, sem amennyiben nincs; mert amennyiben van, nem lehet, hogy csak kezdődik; amennyiben pedig nincs, ugyancsak nem kezdődik”.¹⁴ Leszögezi azt is, hogy „ugyanezen az alapon egy dolog meg sem szűnhetik”.¹⁵ Ha kétségbe vonjuk is, hogy az idézett kijelentéseket Hegel valóban affirmálta-e (hiszen ezek holmi „gewöhnliche Dialektik” megállapításai), az egyenlőtlenségeket semmiképpen sem tagadhatjuk, tekintettel arra a kijelentésre, hogy a levés „az az egység, amelynek mozzanatai, a lét és a semmi, elválaszthatatlanok”.¹⁶ A lét és a semmi egysége logikai fogalmának itt vázolt interpretációja, mely annyiban adekvát és pontos, amennyiben a lét fogalmának nem transzcendentális voltát bizonyítja Hegel rendszerében, egész sor problémát vet fel, amelyek megtárgyalásához a megfelelő formális eszközök előzetes kidolgozásra lenne szükség. Némelyik ilyen problémát azonban az eddigi, félig-meddig intuitív módon is meg kell és meg lehet tárgyalnunk.

Először is felmerül a kérdés, vajon a lét nem-transzcendentális fogalma az egyetemes fogalom-e vagy pedig, mint M. W. Calkins¹⁷ véli, a levés-e a *Logika* igazi univerzális kategóriája? Ha pedig a levés fogalma az univerzális, óhatatlanul felmerül e fogalom transzcendentális voltának kérdése, és az egész probléma, változott alakban, ismét előttünk áll. A levés kategóriájának egyetemessége alighanem kétségtelen, hiszen Hegel így ír: „egyáltalán *nincs* semmi, ami ne volna *közbenső állapot a lét s semmi között*”.¹⁸ Mivel a levés és a lét nem egyenértékű, ez kizárná a lét kategóriájának egyetemességét. Ámde abból a

¹⁴ Uo. 79. o.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo. 69. o.

¹⁷ M. W. Calkins, Id. mű. 337. o.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. Id. kiad. 80. o.

tételből, hogy a levés egyetemes fogalom, következik, hogy nem igaz, hogy a lét fogalma nem egyetemes.

Az (5) és a (11) állítás alapján ugyanis kijelenthetjük, hogy

(13) *ha bármi a levés fogalma alá esik, akkor nem igaz, hogy nem lét.*

Hegel koncepciója magának az egyetemesség fogalmának módosításához vezet. A lét fogalma annyiban, amennyiben elvonatkoztat mindenfajta különbségtől aközött, ami van, és ugyanakkor mindent magába foglal („... hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach aussen”), annyiban meghatározatlan és tartalmilag üres is („die reine Unbestimmtheit und Leere”). Csak ellentétéhez — a semmihez — való meghatározott viszonyításban állapítható meg róla „igazán” bármi is. A specifikus determinációjuktól független dolgok mintegy különböző módon vannak: már vannak, már vannak és még nincsenek, már vannak és még vannak stb. Nem igaz, hogy ebben a differenciálódásban ne lenne mindegyikük lét. De a lét „nem egyenlő értékben” illeti őket.¹⁹ Ha tehát az „ x lét” és a „nem igaz, hogy x nem lét” függvényeket általában a hegeli nyelvhez tartozónak tekinthetjük, az utóbbi ebben a nyelvben minden értelmes behelyettesítésre igaz, míg az előbbi — nem. Ebben a gyengített értelemben a lét egyetemes kategória.

Kissé más a helyzet a levés transzcendentális voltának kérdésével. Az *Enciklopédiában* Hegel egyenesen azt mondja, hogy a levésnek két faja van: a keletkezés és az elmúlás, s a levés ezeknek neve.²⁰ Mivel ez a szöveg népszerűsítő szándékú, s a *Nagy logika* nem erősíti meg, ezt a megfogalmazást nem vehetjük szó szerint. A bennünket most érdeklő szempontból lényegesebb a levés viszonya a létezéshez, nem pedig általában irányaihoz.

A létezés Hegel szerint átmenetel, mégpedig a „nyugtalan egység” átmenetele „nyugodt egységbe”. Ha átmenetel, akkor azt várhatnánk, hogy a létezés fogalma a levés (hegeli) specializációja révén nyer meghatározást, mégpedig olyan fajta specializáció révén, amelyet tagadás általi specializációnak nevezhetnénk (mivel a determináló tagadása a determinálandónak). Sajnos nincsenek olyan kitételek, amelyek explicite így állítanak be a kérdést.²¹ Ennek ellenére fogadjunk el egy ilyen kifejtést. Ez ugyanis logikus konklúziója *A logika tudományában* — „A levés megszüntetve megőrzése” jellegzetes alcím alatt — olvasható premisszáknak.²² A szóban forgó cikkely úgy határozza meg a levést, mint a levés eltűnését (a lét eltűnését a semmiben és a semmi eltűnését a létben) és nyugalmas eredményét — vagyis magának az eltűnésnek eltűnését. A nyugalmas eredmény éppen a létezés. Úgy tűnik, hogy ebben az összefüggésben az eltűnés inkább iránynékülínek értendő, és „az eltűnés eltűnése” fordulat használata „a levés levése” helyett olyan stilisztikai variáns választásának kérdése, amely jobban kidomborítja a kategória „dedukciós” sorrendjét. Lényegében éppúgy tekinthetjük a létezést a levés átmenetelének a maga tagadásába, mint megfordítva — a levés tagadásának átmenetelét a levésbe.

Ezért elfogadjuk, hogy (az „és” kötőszót hegeli konjunkciónak értelmezve):

¹⁹ Uo. 81. o.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enciklopédia*. I. Id. kiadás 154. o.

²¹ Létezik a „... das Werden ist und ist auch nicht” megfogalmazás (*Werke*. 1833. XIII. köt. 33. o.), de más összefüggésben.

²² G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 82. o.

(14) *valami akkor és csak akkor levés és nem levés, ha létezés.*

Ezzel a létezés konstrukcióját ugyanarra a logikai struktúrára redukáljuk, amelyet a levés fogalmának konstrukciójában feltártunk.

Következésképp természetesen adódik, hogy:

(15) *ha bármi létezés, akkor nem igaz, hogy nem levés.*

Az új kategória bevezetése nem sérti meg a levés (gyengített) egyetemességét.

2. Hegel a tagadás általi specializációt, valamint közvetve a maga konjunkcióját (és az egyéb közrejátszó funktorokat) érdemben kétféleképpen interpretálja. Ezek az interpretációk nincsenek mindig világosan megkülönböztetve, de valahogyan fedik egymást. Az interpretáció kettőssége leggyakrabban a determinálandó és a specializáció közötti reláció különböző jellemzéseiben vagy a tagadás általi specializációval egyenértékű fogalmak különböző használatában nyilvánul meg. Igyekszünk kibogozni az interpretációknak ezt a szövevényét, amennyire lehetséges.

Az első interpretáció lényege, hogy a levést mint a levésben lét eredményét fogja fel; a létezés a közvetlen („das Unmittelbare”), a levés a közvetítés („die Vermittlung”). Ezt a relációt olykor úgy kezeli, hogy a változás és valaminek e változás következtében elért állapota közötti, tapasztalatból ismert viszony általánosításának tekinthetjük. Ez esetben pl. a falevél megvörösödése a levés specifikus empirikus alakja („empirische Gestalt”), az pedig, hogy vörös (amikor a különbség elvesztésének folyamata valamely statikusan vörös dologhoz képest kimerül), a létezés specifikus alakja, amelyet az illető levésben lét közvetített. Ez az interpretáció kifejezetten disztributív jellegű: valami mint létezés minden egyéb létezéstől különbözik, e különbség keletkezése vagy elmúlása pedig a levés.²³

A második interpretációt Hegel a létezés fogalmának „dedukciójával” kapcsolatban magyarázat nélkül, eleve tételezi. Valószínűleg azért is, mert az interpretáció teljes kifejtése az egész *Logika tudományán* végig vonul. Filozófiailag nagyon lényeges. Fontos vonását tárja fel a hegeli dialektikus módszernek, amelyet szerzője elsősorban tetszés szerinti tárgy (ez esetben az abszolútum) megismerő felfogásainak totalizációját szolgáló módszernek szánt. Ezt a második interpretációt Hegel akkor tételezi, amikor „a létnek és a semminek nyugalmas egyszerűséggé vált egységéről” beszél. Kiderül ugyanis, hogy „A nyugalmas egyszerűség... lét, ám éppúgy, már nem magáért-valósága szerint, hanem mint az egésznek meghatározása”.²⁴ Mármost az egyetlen egész, amelyről itt szó lehet, az, amelyet először a levés hoz létre ellentétes irányainak kölcsönös áthatása és megbénítása révén, „az egyensúly, amelybe keletkezés és elmúlás hozzák egymást”, és amely „mindenelőtt maga a levés”. Ennek alátámasztását megtaláljuk az *Enciklopédiában*, ahol a létezésről ezt olvassuk: „a levés, mozzanatai egyikének, a létnek formájában tételezve”.²⁵ Mivel a keletkezés és elmúlás egyensúlya a levésben abból áll, hogy mindkét irány „önmagában ellentéte magának”, könnyű felfedezni a levés mint *sui generis* egész koncepciójának kapcsolatát a keletkezés és pusztulás oszthatatlanságáról

²³ Uo. 90. o.

²⁴ Uo. 81–82. o.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Enciklopédia* I. Id. kiad. 155. o.

szóló arisztotelészi tétellel (e terminusok egyik arisztotelészi jelentésében): *καὶ ἔστιν ἡ θάτερον γένεσις καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἄλλου φθορά καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις* (és a létezők között az egyik keletkezése mindig a másiknak a pusztulása, és az egyik pusztulása másiknak a keletkezése).²⁶

Ha az így felfogott levés „eltűnik” a létezésben, akkor nyilván nem beszélhetünk itt az időbeli egymásutánisághoz (vagy inkább: a nem-egyidejűséghez) hasonló relációról. Azt, hogy a létezés eredmény, a második interpretációban teljesen időtlenül kell érteni, éppúgy, ahogy ellenkező sorrendben a-lényeg „das . . . zeitlos vergangene Sein”. Szabadon kifejezve, a létezés a levés „határa”, az egész felülete, amelynek „belseje” mindennek kölcsönös átalakulása mindenbe a keletkezés és pusztulás révén. A levés (mint egész) a létezésben (mint egészben) *nyilvánul meg*. „Ez . . . a megjelenő, a látszat; a jelenség szférájához tartozik . . .”, mint Hegel másutt magyarázza.²⁷ Ebben az elég világosan kollektív jellegű második interpretációban az a kijelentés, hogy a levés, mint Hérakleitosz tüze, kialszik létezésben, azt a gondolatot mondja ki, hogy a levés empirikus alakjait a kiinduló és lezáró statikus állapotok határolják, de mivel a keletkezés elmúlása egyben az elmúlás keletkezése, a keletkezés keletkezése pedig az elmúlás elmúlása, a változások összessége feltartóztatatlan: „A levés tartás nélküli nyugtalanság . . .”²⁸

Az ellentmondásmentesség elve és a tagadás általi specializáció nem üres állítmányként való használata közötti konfliktusnak a két esetben más-más filozófiai motivációval kell bírnia. A második interpretáció szemszögéből a tagadás általi specializáció olyan viszonyban van a determinálendővel, hogy a két állítmány olyan rendszert alkot, amely a tárgy totális determinációjának szükséges minimumát adja. Logikailag éppen az a legérdekesebb, hogy a determinálendő és a specializáció determinációs rendszert alkot, nem pedig az, hogy a tagadás általi specializáció egy tézis és egy antitézis szintézise. Tudjuk egyébként, hogy a fogalmak triádos „dedukciója” Hegelnél nem egységes struktúrájú.²⁹ A vizsgált szférában csak a szintézisek rendszere (szintézis a levés és szintézis a létezés) meríti ki a meghatározások totalizációjának adott fokát. Mint szintézisek a rendszer mindkét fogalma antitétikus egymáshoz képest. Lényeges tény, hogy a levéshez és a létezéshez képest nincs magasabbrendű egység. Arra kell gondolnunk, hogy a levés specializációja a létezés által (vagy megfordítva) megsérti a fogalmak definiálásának hegei szabályait, mivel transzcendentális állítmányhoz vezet.

Az első interpretáció szemszögéből a determinálendő és a tagadás általi specializáció viszonya megfelel a dolgok dinamikus és statikus állapota (vagy megfordítva, statikus és dinamikus állapota) közötti viszonyoknak. Két probléma vetődik itt fel: a dinamikus állapot mint egy bizonyos statikus állapotból a vele ellentétes statikus állapotba való átmenet természetének kérdése, és a statikus állapot mint egy bizonyos dinamikus állapotból a vele ellentétes dinamikus állapotba való átmenet természetének kérdése. A két átmenet meghatározásának logikai struktúrája azonos, de a determinálendő és a determinánsok különbözőek. A dinamikus állapotot a kiinduló vagy kifejező állapot

²⁶ Arisztotelész, *περι γενέσεως καὶ φθορᾶς* (A keletkezésről és a pusztulásról) A. 3. 319a.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. Akadémiai Kiadó, 1958. 267. o.

²⁸ G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad, 81. o.

²⁹ Vö. T. Czeowski, Id. mű 225. o.

tagadása általi specializáció határozza meg. Ha pl. valami a színét változtatja, akkor és csak akkor van már és nincs még valamely színe, illetve van még és nincs már valamely színe, tehát — van is meg nincs is. A statikus állapotot szintén dinamikus „közvetítésének” tagadása általi specializáció határozza meg. Ha pl. valaminek van vagy nincs egy adott színe, akkor és csak akkor változtatja és egyben nem változtatja azt, azaz a (3) állítás értelmében vagy már változtatja és még nem, vagy még változtatja és már nem. A tagadás általi specializáció itt a dinamikus állapot statikai terminusokkal és a statikus állapot dinamikai terminusokkal való leírásának logikai struktúrájában kap szerepet, kétségkívül annak a tételnek alapján, hogy minden statikus állapot magában foglalja geneziszfolyamatai maradványalakját és felbomlásfolyamatai csíraalakját; ez a tétel a mindennapi megfigyelésekben is bőséges alátámasztást nyer.³⁰

A tagadás általi specializáció elméletének megfogalmazásában fontos funkciót tölt be a „még” és „már” funktor. A kettős interpretáció, amelyről beszélünk, a funktorok köznyelvi használatában is jelentkezik. Amikor pl. a kihúnyó tűzről azt mondjuk, „még ég”, a „még” szó az időbeli folyamatosság mozzanatát fejezi ki, amely az első interpretációra jellemző. Amikor viszont egy vita folyamán valaki így szól: „ennek a kérdésnek még más aspektusai is vannak”, akkor a „még” szó a szembeállítás és a szintézis mozzanatát — a második interpretációra jellemző mozzanatot — fejezi ki.

Ez a szemantikai kitérő megkönnyíti a „levés” terminus kettős jelentésének megértését Hegelnél. Ez a kettős jelentés nem más, mint a tagadás általi specializáció kettős interpretációjának különleges esete. Egyes szövegösszefüggésekben Hegel a „levést” fenntartás nélkül „közbenső állapotnak” („Mittelzustand”) tekinti, máskor viszont azt írja, hogy az „állapot ide nem illő, barbár kifejezés”, sőt: „A lét és a semmi egysége persze nem állapot . . . hanem ez a közép és egység, az elenyésztés és éppígy a levés ellenkezőleg egyedüli igazságuk.”³¹ Ezek az ingadozások pontosan megfelelnek a levés változás-ként (első interpretáció) vagy immanens szintézisként (második interpretáció) való értelmezésének. Mint „Veränderung”, a levés a tárgy önmegvalósítása történetének folyamán, a tárgyé, amely „ezt az ő másletét mozgás által hozza existenciára”.³² Mint immanens szintézis a levés a tárgy fogalmi konkretizációja megismerésének folyamán: „A levés az első konkrét gondolat s ezzel az első fogalom, vele szemben lét és semmi üres elvonások”.³³ Munkánk témájára való tekintettel a továbbiakban csak az első interpretációt tárgyaljuk.

2. Az önmozgás problémája

A dialektika a szembenálló „oldalak”, „tulajdonságok”, „erők”, stb. ellentétének egységén kívül harcukat is hangoztatja. A dolgok és jelenségek dialektikus ellentéte fejlődésük motorja. Az ellentmondásosság az önmozgás

³⁰ Vö. G. W. F. Hegel, *A logika tudománya* I. Id kiad. 57. o.

³¹ Uo. 80., 229. o. stb.

³² G. W. F. Hegel, *Enciklopédia* I. Id kiad. 138. o.

³³ Uo. 153. o. Mellesleg, ennek a kettősségnek mellőzése a hegeli álláspont vulgáris eltorzításához vezet az ún. végtelen kicsiny mennyiségek kérdésében. Hegel az ilyenekről úgy beszélt, mint átmenetekről, a második, időtlen értelmezésben. Úgy tűnik, hogy ezzel a korrekcióval Hegel javaslatai nincsenek többé olyan kiáltó konfliktusban Weierstrass felfedezéseivel, mint egyesek vélik.

forrása. Ezek a nézetek különösen a materialista dialektika klasszikusaira jellemzőek,³⁴ bár Hegeltől sem voltak idegenek. Az ellentmondásnak mint a mozgás forrásának koncepciója gyakran kelt félreértéseket.³⁵ Kétségtelen, hogy Hegel egyes kitételei, amelyek közvetve vagy közvetlenül az ellentmondásra vonatkoznak, az idealista korlátok bélyegét viselik, sőt olykor misztikusok, pl. Jakob Böhme eszméihez kapcsolódnak. Egyes hegeli megállapítások azonban viszonylag igen józanul és világosan tárgyalják az önmozgás kérdését. Teljesen kifejezésre jut bennük az önmozgás koncepciójának racionális jellege, és nehezen fogadhatnánk el, hogy ez a koncepció csakis az eszme és a lét metafizikus azonosításának konzekvenciójaként érthető.

1. Hegel legfontosabb megállapítása az ellentmondásról mint az önmozgás alapjáról a bajorországi korszakból való. *A logika tudományának szerzője* arra a mindennapos tapasztalatra hivatkozva, hogy létezik legalábbis bizonyos számú ellentmondásos dolog, intézmény, stb., először is azt igyekszik kimutatni, hogy az ellentmondások objektív felmerülését valló nézet nem olyan paradox, mint feltételezik. Kétségbe vonhatjuk, jól választotta-e meg a példáit. Ebben az összefüggésben azonban igen lényeges észrevételeket tesz: (az ellentmondás) „nem tekinthető pusztá rendellenességnek, amely csak itt-ott fordul elő, hanem a negatív a maga lényegés meghatározásában, elve minden önmozgásnak, amely nem áll másban, mint az ellentmondás bemutatásában. Maga a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése. Hogy valami mozog, nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van s a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs... Ugyanígy a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában (a monász appetitusa vagy nisusa, az abszolút egyszerű lény entelecheiája) nem más, mint hogy valami *önmaga és önmagának* hiánya, *negatívuma* egy és ugyanabban a tekintetben.”³⁶

Az idézett részletes expressis verbis megemlíti Leibniz „nisus”-át, mint a tulajdonképpeni önmozgás példáját. Ezzel valóban azt a látszatot kelti, mintha az „önmozgás” fogalma a nem kondicionált mozgás fogalma lenne, az egymásra nem ható monászok spontán változékonyságának példájára. Ámde ez a kifejtés kiáltó ellentétben van a hegelianizmus alapvető eszméivel. Egy monista számára, amilyen Hegel volt, az önmozgás nem lehetett az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás abszolút ellentéte.³⁷ Másrészről az önmozgás (igaz, hogy talán nem „tulajdonképpeni” önmozgás) példája a szóban forgó szövegben közönséges mechanikai mozgás, márpedig ebben az esetben az oksági kondicionáltság hiánya semmiképpen sem jöhet szóba. Az egyszerű helyváltoztatás példája az egész probléma bizonyos fajta *instantia crucisa*. A probléma tárgyalásának módjából arra következtethetünk, hogy önmozgás eszméje a változás hegeli elméletét nem az egyetemes kondicionáltság ugyancsak hegeli elméletével szemben jellemzi, hanem azzal az elmélettel szemben, amely szerint a változékonyság csupán látszat, akár mint a dolgok külső és viszonylagos formája, akár mint a megismerő szubjektum tulajdonságai által a dolgokra ráerőszakolt forma. Az idézett szöveg elsősorban a szubjektivistáknak vitázik.

³⁴ Vö. V. I. Lenin, *Filozófiai füzetek*. Bp. 1961.

³⁵ *Teoria poznania materializmi dialektycznego*. Lublin 1947. Összeállította N. Lubnicki. 146—147. o.

³⁶ G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. II. 52. o.

³⁷ Vö. Leibniz kritikájával: G. W. F. Hegel, *Werke*. XV. köt. 1836. 170—172. o.

Hegel bizonyítása, hogy a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése, abból a tételtől indul ki, hogy — szabadon tolmácsolva — nem igaz, hogy valami akkor mozog, ha először itt, azután ott van. Ahhoz, hogy ez a negáció hamis kijelentés legyen, szükséges és elégséges, hogy a „valami mozog” fordulat ugyanannyit jelentsen, mint a „valami különböző időpontokban különböző helyeken van” fordulat. Ebből következik, hogy Hegel elveti a „mozog” állítmány ilyen értelmezését. A motiváció impliciten benne foglalatik a megfogalmazás módjában. A szerző nem mondja: „először” és „azután”, hanem: ebben a pillanatban... s a másik pillanatban (ti. ebben a „mostban” és a másik „mostban”, „in diesem Jetzt... und in einem andern Jetzt” — A ford.). Nyilván olyan kijelentéspárra gondol, amely két különböző időpontban tett észrevételt fejez ki; ezek az időpontok mindig az észrevevő jelenidejének felelnek meg.³⁸ Ha ez így van, alighanem joggal sejtjük hogy a „mozog” fordulat korrelációs értelmezésének elvetését az a meggyőződés indokolta, hogy egy test mozgását nem írja le adekvát módon a test különböző időpontokban különböző helyeken létéről szóló kijelentések konjunkciója — az ilyen leírás nem adekvát a tapasztaláshoz képest. Ennek a meggyőződésnek két esetben van bizonyos alapja. Ha az egyik és a másik „most” között bizonyos idő telt el, és mindkét konstatació pontos, akkor az első a helyváltoztatást megelőző állapotot írja le, a második pedig a helyváltoztatást követő állapotot. Magát a mozgást észre sem vették (legalábbis a kijelentések nem szólnak róla). Az első „most”-ban előrelátható a mozgás. A másodikban utólag kitalálható, hogy végbement. Az a kijelentés, hogy valami mozog (tulajdonképpen: mozgott), *ebben az esetben* magyarázó konstrukció, amely nem a (specifikus és a kijelentésekben kifejezett) tapasztaláson alapul. Ha viszont az egyik és a másik „most” között nincs hézag, ha mindkettő egy bizonyos szakasz különválasztott és összetartozó része, akkor a mozgást nem csupán nem észlelték, de bizonyos értelemben egyáltalán nem is ment végbe. A „mozog” állítmány ebben az esetben nem határozhatja meg a megfigyelés tárgyának semmiféle specifikus állapotát, csak azt a tényt, hogy közvetlenül egymás után két különböző helyzetet figyeltek meg. Más esetek tárgyalhatók lennének a kijelentés precizizálásával, meghatározott időstruktúra (és esetleg térstruktúra) tételezésével, szemantikai megkülönböztetés tételezésével a „történeti” és a „nem történeti” állítmány között, a különböző szemantikai kategóriák elnevezése (pl. pillanatnyi testek és időben folyamatos testek elnevezése) között stb.³⁹ De nagyobb érdemi módosítások nélkül ki lehetne terjeszteni a hegeli kritikát a változás és a mozgás legtöbb ismert, részletesen kidolgozott elméletére — hasonló eredménnyel.⁴⁰

Hegel más helyütt azt mondja: „...a mozgásnak érzéki bizonyossága van...”⁴¹ Az érzéki bizonyosságot fel kell és fel lehet fogni. Ezzel a tétellel Hegel vitathatatlanul megkülönbözteti elméletét nem csupán a mozgás statikus elméleteitől, a B. Russell-típusú elméletektől⁴², hanem az irracionális,

³⁸ Vö. A stilizáció analóg értelmét az alábbi helyen: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig 1907. 67. o.

³⁹ K. Ajdukiewicz, *Változás és ellentmondás*. Mysl Współczesna, 1948./2. sz. 35—52. o.

⁴⁰ A tapasztalás tartalma (pl. váltakozásra vonatkozó kijelentések tartalma közötti különbséget domborítja ki a változáselméletekkel egyenértékű, a változó tárgyak azonosságára vonatkozó elméletekben. T. Czeowski: *Odczyty filozoficzne*. Torun 1958. 160—168. o.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. Id. kiad. 229. o.

⁴² Lásd B. Russell, *The Principles of Mathematics*. Cambridge 1903.

Bergson-típusú elméletektől is. A mozgás a tapasztalatban adott mint specifikus közbenső állapot, és a mozgás nem logikán túli valami. A specifikus közbenső állapotban a szélső állapotok determinációi áthatják egymást. Ezt az áthatást jól ismerjük az autopsziából, mind helyváltoztatás esetében, mind bármely más empirikus tulajdonság változása esetében. Nagyszerűen meg tudjuk különböztetni pl. az abban álló tényektől, hogy valamely dolognak (viszonylag állandóan) egy adott, fokozható tulajdonsága van, bizonyos meghatározott fokban. Így pl. rögtön megkülönböztetjük a gyengén megvilágított szobát attól a szobától, amelyben világosodik vagy sötétedik; hasonlóképpen a két mező határán lehetséges helyzetek egyikében nyugvó golyót attól a golyótól, amely éppen átgurul az egyik mezőből a másikba. Bizonyos megismerő vagy gyakorlati célok érdekében egy adott dinamikus állapotot fogalmilag ábrázolhatunk a pillanatnyi statikus állapotok rendezett összességének formájában. Az ilyen ábrázolás nem fikció, mivel az adott mozgás (vagy változás) megfelelő körülmények között bármikor átalakulhat az egyik pillanatnyi statikus állapot továbbtartását jelentő statikus állapottá. De ennek feltétele éppen a mozgás (vagy változás) megszüntetése, „eltűnése”. A mozgás „an sich” statikus állapot. Éppúgy ráadhatnánk a fejünket arra is, hogy a tartós statikus állapotot egymást kiegyenlítő, kölcsönösen „megsemmisítő” pillanatnyi dinamikus állapotok rendezett összességének formájában ábrázoljuk. A nyugvás szintén „an sich” dinamikus állapot. Az elemzés mindkét útja kölcsönös összefüggésükben konkretizálja a dinamika és a statika fogalmát. Semmiféle alapot nem adnak annak feltételezésére, hogy érzékeink megcsalnak bennünket, amikor sajtyszerűségről és különbségről számolnak be a mozgás és a mozdulatlanlás között, a változás és a tulajdonságok megőrzése között. Arra sem adnak alapot, hogy valamilyen ontológiai vagy ismeretelméleti megkülönböztetést tegyünk a (viszonylag tartós) statikus állapot fogalma alapján konstruált pillanatnyi állapotok között, arra az elvre építve, hogy ha valami egy bizonyos időszakban ilyen meg ilyen, akkor annak az időszaknak minden pillanatában ilyen meg ilyen. Az érzéki bizonyosságtól annak logikai fogalmáig vezető út nem ugorhatja át azt a láncszemet, amelyben saját szemünkkel meggyőződünk róla, hogy a jelenleg változó tárgy eredeti jellemzése nem hirtelen, egy csapásra válik a valósággal meg nem egyezővé, hanem inkább mintegy fokozatosan veszíti el igazságát, mielőtt végképp nem felelne meg többé a dolgok tényleges állásának. Minden gyakorlatias ember tudja pl., hogy a szép időből az esőbe való átmenet idején okosabb úgy viselkedni, mintha az „esik az eső” információ teljesen igaz volna, különösen az átmeneti időszak vége felé; ha viszont közelebb van az átmeneti időszak kezdeti szakaszához, inkább a „nem esik” információt igazítja el helyesen a valóságban. Azt is tudja, hogy minél jobb tájékoztatást ad az állítás, annál rosszabbat a tagadás, és megfordítva, ám a legokosabb mindkét információt figyelembe venni, úgy hogy az egyik mintegy korlátozza a másik értékét.

Alighanem az ilyen intuíciora hivatkozik hallgatólag Hegel kijelentése, hogy valami mindig és csakis akkor mozog, ha egyazon pillanatban itt van és nincs itt, ha egyszerre van és nincs. Ez a kifejezés nem használhatja az „és” kötőszót kétértékű értelemben. Akkor ugyanis az az állítás, hogy valami mozog, sohasem lehetne igaz. A konjunkció nyilván úgy értendő, hogy abban az esetben, ha egyik tényezője fokozatosan megszűnik híven jellemezni a végbemenő tény, másik tényezője viszont kezdi híven jellemezni, a konjunkció

megfelel valóságnak.⁴³ Az interpretált szövegben alkalmazott konjunkció megfelel az előző cikkely (5) feltételének, és szabályos hegeli konjunkció. Rögtön kitűnik ez, ha a tárgyalt kijelentést összevetjük a következő észrevétellel: „Ha mozgásról általában beszélünk, azt mondjuk: A test egy helyen van s azután egy más helyre megy át. Azzal, hogy mozog, már nincs az első helyen, de még nincs a másodikon; ha a kettő egyikén van, akkor nyugszik.”⁴⁴ Mint látjuk, Hegel nézete szerint a mozgásban egyik helyről a másikra átmenő test *már nincs* az első helyen és *még nincs* a másodikon. Kell azonban, hogy *még* az első helyen legyen. Ha ugyanis *már nem* volna ott és *még nem* volna ott, akkor egyáltalán az első helyen kívül volna. Ugyanezen az alapon megállapíthatjuk, hogy a testnek *már* a második helyen lennie kell. Az 1. § (5) kijelentése alapján ebből következik, hogy a két hely mindegyikére igaz, hogy a test ott van és nincs ott; éppen erről volt szó *A logika tudományából* vett idézetben. *A filozófia történetéből* idézett utóbbi szövegünket pedig a következő konklúzió zárja le: „Mozogni. . . annyit tesz: ezen a helyen lenni, s egyúttal nem.”⁴⁵

Még ha el is vonatkoztatunk itt a tárgyalt kijelentések szabatos fizikai értelmétől és esetleges alkalmazásuktól az idő és a tér topológiai vagy metrikus tulajdonságaira, könnyen észrevehetjük, hogy a változás és a mozgás hegeli koncepciója nem statikus (a B. Russell-i értelemben). Lényege az aktuális változások és mozgási állapotok létezésének elfogadása. Míg a változás statikus elméletét (elég szabadon) úgy interpretálhatjuk, hogy a neki megfelelő világ „igazán” változatlan, és „we live in an unchanging world”⁴⁶, Hegel nem statikus elmélete a valóság aktuális, „igazi” változékonyságát hangoztatja, azt, hogy különböző időpontokban a világ nem csupán különböző, hanem különbözővé is *válík*.

Úgy tűnik, az önmozgás koncepciójának — amely szerint a mozgás az ellentmondás prezentációja, vagy méginkább: létező és észlelhető ellentmondás — ez a legalapvetőbb tartalma, legalábbis a logikai konzekvenciák szempontjából. A „létezik”, „észlelhető” stb. állítmányok alkalmazása az ellentmondásra nem túl mélyrehatóan paradox. Ha az ellentmondásmentesség elvének ontológiai interpretációja⁴⁷ értelmesen mondhatja, hogy a valamely tulajdonsággal rendelkező és egyúttal nem rendelkező dolgok nem léteznek, a mozgás ellentmondásosságának tétele éppilyen értelmesen hirdetheti, hogy az, ami levésben van, rendelkezik és egyúttal nem rendelkezik valamely tulajdonsággal. Ha pedig elfogadjuk, hogy nem igaz, hogy az ilyen tény (rendelkezés és egyúttal nem rendelkezés valamely tulajdonsággal) üres lenne, lényegében immár semmi sem áll útjában annak, hogy az ilyen tényt az érzéki tapasztalás tényének ismerjük el.

2. Az önmozgás koncepciójának tartalma természetesen nem merül ki az aktuális változások és ellentmondásosságként meghatározott sajátos struktúrájuk elismerésében. Csak a kondicionáltság és okság (mint a kondicionáltság különleges esete) Hegel által elfogadott, vagy fő momentumaiban

⁴³ A hegeli és a klasszikus igazságelmélet közötti különbség kérdését — az utóbbi a fenti interpretációban tételezzük — az elemzés ilyen elemi szintjén mellőzhetjük, mivel Hegel a klasszikus elméletet szükségesnek, bár nem elégségesnek tartotta. Vö. G. W. F. Hegel, *Werke*. XIV. köt. 1833. 452. o.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről* I. Id. kiad. 235. o.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ B. Russell, *Id. mü.* 347. o.

⁴⁷ Lásd J. Łukasiewicz, *Ozasadzie sprzecznosci u Arystotelesa*. Krakko 1910. 9—10. és 133—141. o.

a hegelivel egyenértékű elméletének fényében válhat teljesen világossá, miért az ellentmondásosság az önmozgás alapja. A kondicionáltság dialektikus elméletének elemzése azonban túlmegy értekezésünk keretén, mivel egyrésztől nem nélkülözhetetlen azon nyelv fő tulajdonságainak megállapításához, amelyen a változás ellentmondásosságának tétele megfogalmazható, másrésztől ez az elemzés csak — többek között — azoknak az elemi megoldásoknak alapján végezhető el, amelyekről cikkünkben szó van, tehát természeténél fogva logikailag „későbbi”. Most csak a legfőbb kapcsolatokra utalunk a változás ellentmondásosságának elmélete és a kondicionáltság elmélete között.

Először — Hegel rendszerében a kondicionáltság a levésre vonatkozó dialektikus átmenetel specifikus formája.⁴⁸ Kétségtől kívül konkrétabb, mint Hegel írja, tekintettel az átmenetel tényezőinek tartalmára és relációjuk gazdagabb voltára. De (dialektikus) ellentmondás. Ha tehát az ellentmondás az önmozgás alapja, akkor, mivel a kondicionáltság ellentmondás — a kondicionáltság az önmozgás alapja.

Miért beszélünk az esetben önmozgásról? Ez azért indokolt, mert a kondicionáltság csak annyiban ellentmondás, amennyiben a kondicionáló és a kondicionált tény elválaszthatatlan, és *sui generis* egészét alkot. A mozgás mint önmozgás, amely a kondicionáltságot mint ellentmondást prezentálja vagy nyilvánítja, éppen ennek az egésznek a mozgása. Pl. az, hogy a *c* test szűnőben van az *L* helyen lenni, feltétele annak, hogy a *c* test *L*-től különböző helyen kezdjen lenni. Ebben az esetben ugyanazon test két állapota kondicionálja egymást, és pedig nem egymást követő állapotai, hanem — mint levésben levők — egyidejűek; mindkettő ugyanazt a jelen pillanatot „tölti ki” a maga (ellenkező irányú) levésben létével. Ha ez a (bizonyos értelemben) belső kondicionáltság szintén kondicionált, akkor terjedelmesebb egészet kell figyelembe venni stb. Ilymódon a viszonylag önmozgás-jellegű mozgás egyes formáit végső soron a legáltalánosabb értelemben vett mozgás, a levés megnyilvánulásainak tekinthetjük, amely a *par excellence* önmozgás, a valóság önmozgása.⁴⁹

Másodszor — ha a hegelianizmus az okságot a kondicionáltság különleges formájának tekinti, akkor a fenti észrevételek ahhoz a következtetéshez vezetnek, hogy Hegel másképpen fogja fel a oksági összefüggést, mint az agnosztikus (Hume) vagy kritikai (Kant) hagyomány megkívánná. Elsősorban: az ok és az okozat nem egymást (állandóan) követő, különálló dolgok vagy események. Mondhatnánk fordítottan egyidejűek, mert egyidőben megy végbe az ok eltűnése az okozatban és az okozat keletkezése az okban.⁵⁰ Ennek a tételnek alapján az oksági összefüggést (egyres esetekben) érzékileg észlelhető ténynek tekinthetjük. Ha pl. két közlekedő edény rendszerében a folyadék kevésbé az egyik edényben oka a folyadékmennyiség növekedésének a másik edényben, akkor a mozgás, melynek során egyik tény átmegy a másikba, és amely Hegel felfogása szerinti, reális oksági összefüggés, természetesen közvetlenül megfigyelhető. És valóban, Hegel *expressis verbis* „esetleges okságról” beszél („zufällige Kausalität”)⁵¹. A szükségszerűség fogalma a hegeli okság-elméletben, hogy úgy mondjuk, kétoldalúan jelentkezik. Egyrésztől az az íté-

⁴⁸ Lásd G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 79. o.

⁴⁹ Nyilvánvaló, hogy a levés a feltevések mellett csak akkor lehet örök és öröktől való, ha az örökkévalóság határtalanul kiterjedt jelen. Hegel így is vélekedik: „Die wahre Gegenwart ist . . . die Ewigkeit.” Werke. VII. köt. 1842. I. 5. 60.

⁵⁰ Lásd G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. II. Akadémiai Kiadó, 1957. 175. o.

⁵¹ Uo. 170. o.

let, hogy valami akkor és csakis akkor van szünőben valamilyennek lenni, amikor másmilyen kezd lenni, Hegel szemében — minden jel szerint — tautológia. Amennyiben tehát az oksági összefüggés fennállásának egyes ténye eleget tesz ennek a tautológiának, annyiban bizonyos értelemben elvontan „szükséges”. Másrésztől annak kimutatása, hogy eleget tett a tautológiának, megköveteli azt a bizonyítást, hogy ugyanaz, ami (okként) megszűnik lenni, (okozatként) lenni kezd, hogy az okozatban keletkező tulajdonság egyenértékű azokban elmúló tulajdonság tagadásával stb. Ilyen bizonyítás pedig csakis a kölcsönhatás egyetemes törvényével megegyező tényekre lehetséges; ez a törvény Hegelnél nem túl világos, de Engels interpretációjában megegyezik azzal az egyetemes törvénnyel, hogy minden mozgási forma átalakulhat minden más mozgási formává.⁵² A valóság egyes részeire vonatkozólag ez a törvény csak megközelítőleg érvényes, és a bizonyítás itt hasonló nehézségekbe ütközik, mint annak bizonyítása, hogy egy konkrét fizikai rendszer a viselkedés bármelyik törvényének eleget tesz; a fizikai rendszerek ugyanis sohasem abszolúte különállóak. Ebből a szempontból Hegelnek az a nézete, hogy az okság csak a kölcsönhatásban nyilvánítja („reális”) szükségyszerűségét, bizonyos értéket képviselhet. Egyúttal nyilvánvalóvá válik, hogy az abszolút önmozgás csak annyiban az oksági összefüggés prezentációja, amennyiben az oksági összefüggés reálisan szükségyszerű, ami végső soron azt tanúsítja, hogy a valóság mint totalitás, mint a jelenségek egyetemes összefüggése, önmozgásos. Valószínűleg a hegeli gondolatok e fonalának tudható be, hogy Lenin elismerően nyilatkozott az önmozgás eszméjéről.⁵³ A természeténél fogva a tapasztaláshoz képest nem transzcendens (hiszen az aktuális változás különleges formáját jelentő) oksági összefüggés fogalma, és az első lökés nélküli, változó valóság fogalma az önmozgás teljes elméletét lényeges értékke teszi a dialektikus materializmus számára.

Figyelmet érdemel még az a kérdés is, hogyan használatos az önmozgás koncepciójának klasszikus megfogalmazásaiban a héraikleitoszi eredetű „harc” metafora (Héraikleitosznál: *ἡ εἰς καὶ ὁ πόλεμος*; a viszály és a harc).

Ez a stilisztikai tény olykor azt a gyanút kelti, hogy ezek a megfogalmazások antropomorfizmust fejeznek ki a természetfelfogásban. Úgy tűnik azonban, hogy ez a metafora már régen filozófiai terminussá vált, amely egyszerűen mindenfajta változás és emberek közötti harc bizonyos közös dinamikus struktúráját jelenti.

3. Az ellentmondásosság mint a mozgás lényeges vonása

Vajon a mozgás leírásának (állapotának) *sui generis* ellentmondásossága szükséges formája-e ennek a leírásnak? Hegel erre a kérdésre igenlő választ ad. Úgy tűnik, a következő tétellel egyenértékű tételből indul ki: ha a mozgás ókori antinómiáinak felépítése helyes, akkor ha az ellentmondásmentesség elve tautologikusan igaz, a mozgás látszat. Ha a fenti implikáció első előtételét igaznak fogadjuk el, ez (transzpozíció révén)⁵⁴ lehetővé teszi a következtetést,

⁵² Vö. Engels, *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 504. o.

⁵³ Lásd V. I. Lenin, *Filozófiai füzetek*. Id. kiad. 348. o.

⁵⁴ Hegel elfogadta a transzpozíció elvét, lásd pl. *A logika tudományát*. — Transzpozíciónak vagy kontrapozíciónak mondják a „ha *p*, akkor *q*” alakú ítélet átalakítását a vele egyenértékű „ha nem *q*, akkor nem *p*” alakba. (Szerk. megj.)

hogy ha a mozgás nem látszat, akkor az ellentmondásmentesség elve nem tautológikusan igaz. Ha tehát a mozgás nem látszat, léteznek olyan ellentmondó kijelentéspárok, amelyeknek konjunkciója különbözik a hamisságtól. A mozgás antinómiáinak helyességéből ezenfelül az is következik, hogy a mozgás minden konstataciója ellentmondást implikál.

A mozgás látszólagosságát, Hegel nézete szerint, két változatban fogadták el. Az elsőt az eleiai képviselik. Ebben a verzióban az érzéki világ csupán a jelenségek világa; a jelenségek világának végtelen sokfélesége (és főként változékonysága) nem „an ihr sebst” igaz. A második, Kant képviselte verzióban, a magánvaló világ abszolúte igaz, de a mi megismerő tevékenységünk, a meghatározások sokaságának rákényszerítése útján, jelenséggé teszi.⁵⁵ Hegel sokkal többre értékeli a látszat első objektív koncepcióját: Kant antinómiái nem egyebek, mint amit már Zénón felvetett.⁵⁶ Ezért csak az első verziót fogjuk tárgyalni.

A mozgás antinómiális kérdéseinek hegeli megoldása nehezen tárgyalható Hegel idő- és térkonceptiójától elszakítva. Ez a koncepció azonban a vitás értelmezési kérdések valóságos csomópontja. Először is megoldatlan kérdés, milyen mértékben különbözik Hegel idő- és térfilozófiája a korábban ismeretes régebbi és újabb nézetektől, s milyen mértékben rokon velük. Maga Hegel Arisztotelészhez tartotta magát a legközelebb állónak, alighanem joggal. Kant kétségkívül hatást gyakorolt az arisztotelészi felfogás átforgalmazására. De milyen mértékben? Elismeri-e Hegel az idő és a tér apriorisztikus jellegét, s csak a tézisek külső formájában tér-e el Kanttól (Noël), vagy Hegelnél csak a tér tartja-e meg *a priori* jellegét (Zawirski)? Vajon az idő és a tér viszonya Hegelnél megfordítottja-e az idő és a tér bergsoni viszonyának (Heidegger)? Vajon Hegel az einsteini fizikát anticipálja-e (Meyerson, Lalande)? Ezeket a kérdéseket és a hozzájuk hasonlókat nem áll szándékunkban itt eldönteni. A tulajdonságokat, amelyekkel Hegel az időt és a teret felruházza, csak minimális mértékben vesszük tekintetbe: annyira, amennyire valóban szükséges ahhoz, hogy megértsük az eleai Zénón apóriáinak hegeli interpretációját.

Az eleai Zénón argumentumai, úgy tűnik,⁵⁷ olyan rendszert alkotnak, amely minden lehetséges tételt kimerít az idő és a tér egy bizonyos, a mozgáselmélet szempontjából lényeges tulajdonságára vonatkozólag, ha elfogadjuk a kizárt harmadik elvét, amely szerint az idő folytonos vagy nem folytonos, éppígy a tér is folytonos vagy nem folytonos. Ha az a kijelentés, hogy mozgás megy végbe, mindkét alternatív feltevésnél ellentmondáshoz vezet, akkor, ha elfogadjuk az ellentmondásmentesség elvét, logikailag lehetetlen elismerni a mozgás létezését.

Zénón apóriáinak hegeli interpretációját vizsgálva figyelembe kell vennünk, hogy Hegel a „folytonosság” terminust a hagyományos, arisztotelészi jelentésben értelmezi.⁵⁸ Ugyanígy a „diszkréció” terminust is. Ezért az idő és a tér folytonosságának problémáját úgy tárgyalja mint az idő és a tér végtelen vagy véges oszthatóságának problémáját. Tekintettel az idő- és térstruktúra elmélete és az alapjául szolgáló matematikai ágak terén végbement

⁵⁵ Lásd G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. I.d kiad. 238. o.

⁵⁶ Uo. 238. o. Vö. még *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 179. o.

⁵⁷ G. Noël, *Le mouvement et les arguments de Zénon d'Élée*. Revue de Métaphysique et de Morale, 1893. Idézi: Z. Zawirski *L'évolution de la notion du temps*. Krakko 1956. 321.o.

⁵⁸ Vö. Z. Zawirski, *Id. mű.* 320. o.

óriási fejlődésre, a hegeli interpretáció javarészt archaikusnak tűnik. Kétségkívül nem vehető közvetlenül össze a modern elméletekkel. De Hegel tétélei, viszonylag naiv és egyszerű formájukban, közvetlenebb kapcsolatban állnak az elemi logikai kérdésekkel.

1. Zénón *Dychotomiája* az aktuális mozgás lehetetlenségét igyekszik bizonyítani, tételezve, hogy a tér végtelenül osztható. Hegel revelációja a probléma egyszerűsítése: ha a tér végtelenül osztható, akkor azt az utat, amelyet az adott testnek meg kell tennie, két szakaszra oszthatjuk. És ez alapvető tény: „Megengedik mint kétségtelent, hogy előbb az út felét kell megtenni; de ezzel megengedtek mindent, — a soha-célhoz-nem-érést; egyszer mondani valamit annyi, mint számtalanszor mondani.”⁵⁹

Valóban, ha az út, amelyet bizonyos test megtesz, nem volna „felezhető”, akkor egészében egyetlen helyként, oszthatatlan pontként kellene felfognunk. Ámde akkor, akár különböző időpontokban állapíthatjuk meg az adott *c* test helyzetét, akár a hasonlóképpen oszthatatlan mostban, a *c* test mindig ugyanazon a helyen állna előttünk. A *c* test tehát a mozdulatlanság állapotában lenne, amely vagy sok jelen pillanaton át tart, vagy pedig (tekintettel a „most” oszthatatlanságára) pillanatnyi. Tételezzük ezzel szemben, hogy az út (szétválasztottan és összetartozóan) két szakaszra oszlik. Ilymódon a *c* test helyzetének két különböző determinációjával rendelkezünk. Az osztás összetartozóságra való tekintettel a *c* test mindig az egyik vagy a másik helyzetben van, szétválasztottságára való tekintettel pedig soha nincs mindkettőben egyszerre. Egyszerűség kedvéért az utat a mozgó *c* golyó érintőjének tekinthetjük. A megfigyelés meggyőz bennünket, hogy a *c* test áthalad az első szakaszból a másikba. Ez azonban logikailag lehetetlen, ha abból, hogy a *c* testet egy bizonyos időben adott helyzet illeti, következik, hogy nem igaz, hogy ezt a helyzetet elvesztette volna, amiből viszont következnek, hogy az adott helyzet a *c* testet nem illeti. Az út két szakaszra osztása összefoglaló és szétválasztó voltának tételezéséből (Hegelnél implicite) következik tehát, hogy a test nem hagyhatja el az első útszakaszt. Nincs olyan „most”, amelyben a *c* test *elveszítene* az első szakaszon belüli helyzetét.

A tér tételezett folytonosságára való tekintettel feltehetjük, hogy a problémát az oldja meg, hogy az első és a második helyzet közötti különbség egyre kisebb és végül tetszés szerint kicsiny lesz, amint a *c* test távolodik az út kezdetétől és közeledik az út közepéhez. Ahhoz azonban, hogy konstatálhassuk az első szakaszon belüli mozgást, az első szakaszon belül megint két alszakaszt kell megkülönböztetnünk, és így tovább a végtelenségig. Ha minden újabb osztás összefoglaló és szétválasztó, az átmenetel problémája végtelen sokszor visszatér, és sohasem oldódik meg. Következésképpen kiderül, hogy a *c* test egyáltalán nem mozdulhat el a helyéről, mert nincs olyan pillanat, amikor megszűnnék valamely helyen lenni.

Kissé „preparáltuk” Hegel interpretációját, amely (talán az előadások nem elég hű feljegyzése miatt) nem egyöntetű, és összekeveri az aktuális átmenetel fent ismertetett problémáját a végtelen sok tér-pont befuthatóságának kérdésével véges időben stb. De Hegel végső javaslatai szempontjából alighanem a fenti okfejtés áll a legközelebb az *Előadások a filozófia történetéről* szerzője nézeteinek lényeges tartalmához. A javasolt megoldásban Hegel Arisztotelészhez kapcsolódik. Megkülönbözteti a tér potenciális végtelenségig oszt-

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. Id. kiad. 233. o.

hatóságát az aktuális oszthatóságtól. Tagadja, hogy a végtelenségig osztás aktuális. „Ahogy én nem *actu* osztom a végtelenségig a tért, éppúgy a mozgó test sem...”⁶⁰ De ez az Arisztotelészhez kapcsolódás elég laza jellegű. Hiszen Hegelnek lényegében elég a dychotomikus út — mint egy adott test számára létező határolt tér — egyszeri osztásának megvizsgálása. Hegel lényegében azt akarja kimutatni, hogy az út két „fele” a mozgó testre vonatkozólag csak kezd vagy megszűnik különböző lenni. Nem igaz, hogy nem különbözőek, hiszen ha valóban nem volnának különbözőek, akkor az út egyik feléből a másikba való átmenetel ugyanabban a differenciálhatatlan helyzetben való maradás, vagyis nyugalom lenne. Az sem igaz, hogy különbözőek. Ha ugyanis valóban különbözőek volnának, akkor a test mindig csak egyikükben lenne, ez pedig kizárja a Hegel értelmezése szerinti mozgást. Mivel itt az adott *c* testre vonatkoztatott különbözőségről van szó, a *c* test helyzetét a helyek (útszakaszok) azonosságának vagy különbözőségének egyetlen kritériumául foghatjuk fel. Különbözőek, ha a *c* test az egyikben van és a másikban nincs. Azonosak, ha a *c* test mindkettőben van. Ebben az értelemben a *c* test egyik szakaszból a másikba való átmenetelének időpontjában különbözőek és egyúttal nem különbözőek (hegeli konjunkció), vagyis azonosak és nem azonosak. Nem igaz tehát, hogy a *c* test útja összefoglaló és szétválasztó módon olyan szakaszokra osztható, hogy *c* egy adott időpontban átmegy az egyikből a másikba. Ha ez ilyen osztás létezése a tér folytonosságából következik, akkor nem igaz, hogy a tér folytonos. Ugyanakkor azonban nem igaz, hogy a tér nem folytonos. Nem igaz ugyanis hogy a *c* test útja nem osztható összefoglaló és szétválasztó módon olyan szakaszokra, hogy a *c* test egy adott pillanatban átmegy egyikből a másikba. Ha ugyanis a *c* test (az egyik szakaszból a másikba való átmenetel idején) valóban mindkét szakaszban vagy egyikben sem tartózkodnék, akkor nem menne át egyikből a másikba. Valószínűleg ily módon kellene bizonyítani Hegel kijelentését, hogy a tér folytonos és nem folytonos, azaz folytonossá válik, mégpedig annyiban amennyiben mozgó testek „töltik ki”. Csak a tér absztrakciója, az inherensen mozgó anyagtól elszakítva elképzelt tér, az üresnek elgondolt tér tekinthető folytonosnak. A reális térnek ideális folytonossága csak maradvány- vagy csíraformában, illetve maradvány- és csíraformában van (amikor a folytonos tér levése a testek statikus rendszerében mint a mozgás eredményében „kihuny”).

2. „Akhillész és teknősbéka” Zénónnál azt kívánja bizonyítani, hogy az idő folytonosságát tételezve (a végtelen oszthatóság értelmében) a mozgás lehetetlen. Ennek az apóriának Hegelnél olvasható tárgyalása és javasolt megoldása lényegében alig tér el a *Dychotomia* tárgyalásától és megoldásától. A hibákat illetőleg sem, amelyek lényege: a többféle szempont összekeverése. Itt is ki kell választanunk az egyiket, a legeredetibbet és az egyéb összefüggésekkel legjobban megegyezőt. Ha az idő folytonos, akkor a teknősbéka rajtjától Akhillész célbaéréséig terjedő időszak két (összetartozó és szétválasztott) alszakaszra osztható. Az elsőben Akhillész messzebb van a céltől, mint a teknősbéka, a másodikban Akhillész nincs messzebb a céltől, mint a teknősbéka. Ezt tételezve Zénón, Hegel szerint, kijelenti, hogy a mozgás lehetetlen. Ha ugyanis léteznék mozgás, lennie kellene egy helynek, ahol Akhillész *utoléri* a teknősbékát. Márpedig ilyen hely az első alszakaszban nincs: ebben az

⁶⁰ Uo. 232. o.

alszakaszban a célhoz közelebb levő teknősbéka minden egyes helyzete különbözik Akhilleusz minden helyzetétől, mégpedig bizonyos véges távolsággal, amely lehet tetszés szerint kicsiny, de mindig megvan. A második alszakaszban szintén nincs ilyen hely. Csak olyan hely van, ahol a két versenyző együtt van, és olyan hely, ahol Akhilleusz a zérustól végesen különböző távolsággal közelebb van a célhoz, mint a teknősbéka. Nincs olyan hely, ahol a teknősbéka aktuálisan elveszítené előnyét Akhilleusszal szemben. Hegel szerint viszont létezik ilyen hely a verseny folyamán. „Azt azonban, hogy a lassúbb elveszti előnyét, így kell mondani: elveszti időbeli előnyét — s közvetve a térbelit.”⁶¹ Ez a *Dychotomiában* használt módszerhez hasonló módon ahhoz a következtetéshez vezet, hogy nem igaz, hogy a verseny időtartamának említett osztása nem létezik, és nem igaz, hogy létezik. Következésképpen — az idő folytonos és nem folytonos (hegeli konjunkció). A levésben levő folytonosság az „igazi” folytonosság, a reális idő folytonossága.

Az első és a második apória a hegelianizmus szempontjából nagyobb értéket képvisel, mint a harmadik és a negyedik. Hegel éppen a *Dychotomia* és az *Akhilleusz* tárgyalása után teszi a már idézett kijelentést: „Mozogni... annyit tesz: ezen a helyen lenni s egyúttal nem; ez a tér és az idő folytonossága, s csak ez teszi lehetővé a mozgást.”⁶² A tér vagy az idő diszkréciójának tételezéséből kiinduló harmadik és negyedik apóriát Hegel inkább csak a mozgás relativitásának bizonyítékául interpretálja. Mindamellet az *Előadások a filozófia történetéről* szövegében meg-megvillan egy mélyebb interpretáció is, amely, mint az *Előadások a természetfilozófiáról* egyes kijelentései (298. §) mutatják, a Nyilat és a Stadiont is a *Dychotomiához* és az *Akhilleuszhoz* hasonló formában tárgyalta volna.

A Zénón-féle apóriák bemutatott interpretációjának lényege abban a megállapításban foglalható össze, hogy bárminek az aktuális helyváltoztatásáról szóló kijelentés sui generis ellentmondást implikál, akármelyikből indulunk is ki az idő vagy a tér struktúrájára vonatkozó alternatív feltevések közül. Ez az ellentmondásosság azonban nem akadályozza meg egy olyan logikai rendszer létezését, amely megengedné a változások aktuális voltának elfogadását. Az eddigi elemzések folyamán kezdenek kibontakozni egy ilyen logikai rendszer körvonalai.

Számot kell vetnünk a probléma bonyolultságával. A mozgás és a változás ellentmondásosságáról szóló kijelentés három fent elemzett filozófiai összefüggés-csoportjában foglalt eszmék kifejtésének szükséges feltétele, hogy az ítélet-argumentumok bizonyos speciális ítéletalkotó funktorjaival operáljunk (amilyen a hegeli konjunkció, a tagadás és az állítás különböző fajtái stb.), továbbá az ezek által definiálható egyéb szemantikai kategóriák funktorjaival is. Már az ítéletelmélet nyelve, amelyet Hegel koncepciói megkövetelnek, sokkal gazdagabb mint a kétértékű logika (és minden benne foglalt rendszer) nyelve. Hát még az ítéletkalkulusra felépülő elméletek! E helyütt azonban nem lépünk túl az ítéletkalkulus keretein.

A mozgás dialektikus lényegének problémája legegyszerűbb formájában úgy jelentkezik, mint az egyszerű helyváltoztatás dialektikájának problémája. A helyváltoztatást mármost tekinthetjük a tulajdonságváltoztatás különleges esetének, nevezetesen az „ezen a helyen létel” tulajdonsága meg-

⁶¹ Uo. 235. o.

⁶² Uo.

változtatásának. Az „ $y - S$ ” és „ x nem S ” típusú függvények igazságának kérdését az S vonást elvesztítő vagy felvevő egyedekre úgy állíthatjuk fel, mint az olyan ítéletek logikai értéke kérdésének egy részét, amelyek belső struktúrájára vonatkozólag semmit sem tételezünk. Ily módon a mozgás ellentmondásosságáról szóló elmélet helyességének vizsgálatát a Hegel jellegzetes funktorait tartalmazó ítéletkalkulus vizsgálatára korlátozhatjuk.

II. A direkcionális logika alapjai

A fő filozófiai összefüggések áttekintése, amelyekben a változás és a mozgás sajátos ellentmondásosságára vonatkozó hegeli megállapítás előfordul; a következő konklúzióhoz vezet: Hegel nyelvében egész sor olyan funktor szerepel, amilyen például a „kezd úgy lenni, hogy”, „már úgy van, hogy”, „még úgy van, hogy”, a hegeli konjunkció és mások. Ezek a funktorok nélkülözhetetlenek Hegel változás-konceptiójának kifejezéséhez. Olyan nyelvre, amely ezeket a funktorokat nem tartalmazza, Hegel tézisei nem fordíthatók le, mert az ilyen nyelv túl szegény ehhez. Különösen nem fordíthatók le Hegel tézisei a kétértékű logika definíció szerint teljes nyelvére, mert ebben a nyelvben csak négy egymással nem egyenértékű egyargumentumos funktor van, míg Hegel nyelvében legalább tizenöt.⁶³

1. Az iniciáció jelentése

Iniciációnak fogjuk nevezni az egy ítéletargumentumos ítéletalkotó funktort, amelyet írásban a tagadás jelével és⁶⁴ felette jobbfelé mutató nyíllal fejezünk ki („ \vec{N} ”); olvasása: „kezd úgy lenni, hogy...”. Ez a funktor a direkcionális logika alapvető terminusa. A közbeszédben, legalábbis egyes összefüggésekben, a „kezd lenni” kifejezés ugyanabba a szemantikai kategóriába tartozik, mint a „nem...” kifejezés. Ha például a „János nem beteg” ítéletben az utóbbi kifejezést az előbbivel helyettesítjük, értelmes ítéletet kapunk: „János kezd beteg lenni”. A kategória azonossága jelentésileg és etimológiailag is kiterjed a rokon kifejezésekre, mint ezek a példák mutatják: „nincs igazságosság” — „kezd igazságosság lenni”, „János most nem beteg” — „János most kezd beteg lenni” stb. Analógia révén elfogadjuk, hogy a „János fiatalkorában nem volt megfontolt”; „A fiatal János nem megfontolt” típusú (1) ítéletpárnak megfelel a „János fiatal korában kezdett megfontolt lenni”; „A fiatal János kezd megfontolt lenni” típusú (2) ítéletpár, míg az „ez a rózsa nem piros”; „nincs úgy, hogy ez a rózsa piros” típusú (3) ítéletpárnak megfelel az „ez a rózsa kezd piros lenni”; „kezd úgy lenni, hogy ez a rózsa piros” típusú (4) ítéletpár. Kiterjesztve a logikusok hagyományos megegyezését, hogy az (1) pár ítéleteit hasonértelműeknek kell tekinteni, s ugyanígy a (3) pár

⁶³ Azt a feltevést, hogy Hegel logikája többértékű, elsőnek W. Wudel fejtette ki 1947-ben. (Powstanie wyszezej logiki. Mysl Wspólczesna, 1947. 3/10).

⁶⁴ A lengyel logikai iskola írásmódja nálunk kevésbé ismert, bár világméretben egyre jobban terjed. Jellegzetessége a zárójel (vagy más, a csoportosítást jelző szimbólumok) teljes kiküszöbölése. A hagyományos jelöléshez szokottak számára ez eléggé megnehezíti a formulák áttekintését. A továbbiakban — a könnyebb tájékozódás érdekében — lábjegyzetekben közöljük a tanulmányban szereplő formulák hagyományos alakját. — Egy p ítélet negációjának írása a lengyel jelölésben „ Np ”. (Szerk. megj.)

ítéleteit is, fogadjuk el, hogy a (2) pár ítéletei is hasonértelműek, úgyszintén a (4) pár ítéletei. Mint könnyen megállapíthatjuk, tilos a „kezd úgy lenni, hogy p ” fordulatot bármilyen időhatározóval kiegészíteni (pl. *most* kezd úgy lenni, hogy p) — minden időbeli jellemzésnek magában az argumentumban kell foglaltatnia. Egyáltalán: a „kezd úgy lenni, hogy...” fordulatot úgy fogjuk tekinteni, mint amely semmiféle változó részt nem tartalmaz.

A közbeszédben a „kezd úgy lenni, hogy” kifejezés még a fenti fenntartások mellett is különbözőképpen értelmezhető. Azt a jelentést, amelyre mi gondolunk, a következő feltételek szuggeralják:

1°. A „kezd úgy lenni, hogy...” kifejezés tetszőleges tartalmú ítélettel összekapcsolva értelmes egészet alkot. Az ítélet leírhat meghatározott időben végbemenő jelenséget, pl. „kezd úgy lenni, hogy most esik az eső”. De az iniciáció argumentuma olyan ítélet is lehet, amely nem tartalmaz semmiféle idővonatkozást, pl. „kezd úgy lenni, hogy $1 + 1 = 2$ ”.

2°. Az arról szóló ítéletet, hogy így meg úgy kezd lenni, olyan ítéletnek kell értelmezni, amely tartalmát illetőleg független annak a ténynek esetleges múltjától vagy jövőjétől, melyről az ítéletben szó van. Abból, hogy így meg így kezd lenni, nem következik, hogy így meg így nem volt, sem hogy így meg így lesz. Az ilyen típusú összefüggések nem az iniciáció jelentésétől függenek, hanem az iniciáció argumentumát képező ítélet tartalmától, és bizonyos, nem az ítéletkalkulushoz tartozó törvényektől.

3°. A „kezd úgy lenni, hogy p ” formájú ítélet, szabadon kifejezve, olyan tényt ír le, amely a „nincs úgy, hogy p ” formájú ítélet által leírt tény és az „úgy van, hogy p ” formájú ítélet által leírt tény között van. Ennek a közbenső ténynek — amely sajátos (aszimmetrikus átmenetel bizonyos tény fenn nem állásából annak fennállásába) — fázisa azonban nincs meghatározva: nem tudni, vajon annak esetleges keletkezési folyamata-e, hogy p , többé vagy kevésbé előrehaladott fázisban van: Pl. az „ez a falevél kezd sárga lenni” ítélet nem tájékoztat arról, vajon az illető falevél egy sárga falevélhez hasonlít-e jobban, vagy egy olyanhoz, amelyik nem sárga; csupán a sárga szín nyerése felé haladó aktuális átalakulás irányáról világosít fel.⁶⁵

A 3° feltétel bizonyos módon összekapcsolja a direkciónális iniciáció intuícións jelentését az állítás és a tagadás intuíciónjával. Az ilyen típusú összefüggések nagyon lényegesek az iniciáció helyes értelmezése szempontjából. Némelyiket már az ókorban felfedezték a megfelelő funktorok ontológiai interpretációja alapján. Ebben az interpretációban pl. a „János okos” ítélet állítása úgy értelmezendő, mint annak kijelentése, hogy az okos János létezik; tagadása úgy, mint annak kijelentése, hogy az okos János nem létezik; iniciációja úgy, mint annak kijelentése, hogy az okos János keletkezik; tagadásának iniciációja úgy, mint annak kijelentése, hogy a nem-okos János keletkezik. Figyeljük meg ezzel kapcsolatban, hogy az iniciációt úgy kell értelmezni, mintha igaz volna, hogy:

4°. A „ p ”, „nincs úgy, hogy p ”, „kezd úgy lenni, hogy p ”, „kezd úgy lenni, hogy nem- p ” *függvények* egyetlen p ítéletre sem lehetnek egyszerre igazak. Egyikük igazsága kizárja az összes többi igazságát.

⁶⁵ Lehetséges egy olyan logikai kalkulusz felépítése, amelyben az iniciáció „fázisosan” értelmezendő. Ezzel kapcsolatban sok érdekes kérdés merül fel, többek között az adott p ítélet iniciációja iterációjának folytonossági határára vonatkozólag, bizonyos ítélet iniciációja iterációjának folytonossága és bizonyos valósággrészlet története közötti relációra vonatkozólag stb. Ezek a kérdések külön tárgyalást kívánnak.

Azt a törvényt, hogy ugyanazon ítélet állításának igazsága kizárja iniciációjának igazságát, Xenophanész is ismerte bizonyos formában.⁶⁶ A kizárás néhány más esetéről Hegel tesz említést.⁶⁷ Fenntartásai nem ezekre a törvényekre vonatkoznak, hanem a kizárt harmadik törvényére, amely ezekkel kapcsolatban, bizonyos interpretáció esetén, azt a konklúziót teszi lehetővé, hogy semmi sem keletkezik és semmi sem múlik el.

5°. A 4°. pontban felsorolt függvények mindegyike számára létezik olyan ítélet, amely vele igaz kijelentést alkot. Létezik tehát olyan p , amelynél „kezd úgy lenni, hogy p ” igaz, és olyan p , amelynél „kezd úgy lenni, hogy nem p ” igaz.

Arisztotelész azon koncepcióját, amely szerint az elmúlás a nemlétezés keletkezése⁶⁸, így fejezzük ki:

6°. A „megszűnik úgy lenni, hogy p ” és „kezd úgy lenni, hogy nem p ” függvények nem csak egyenértékűek, hanem azonosak is. Ez egyébként teljesen megfelel a közbeszédbebeli intuíciónak.

A létezés (és nemlétezés) variabilis értelmezése — amely abban is megnyilvánul, hogy Hegel, mint a fentiekben megtárgyaltuk, úgy határozza meg a létezést mint az eltűnés (iránynélküli) eltűnését —, továbbá azok az intuíciónak, amelyek szerint minden létező tartalmazza pusztulásának csírát és genezisének nyomait, bizonyos módon kifejezésre jutnak a következő tételben:

7°. A „kezd úgy lenni, hogy megszűnik úgy lenni, hogy p ”, „megszűnik úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p ” és „úgy van, hogy p ” függvények egymással egyenértékűek.

Ennek a tételnek elismerése a direkcionális iniciáció helyes értelmezésének egyik leglényegesebb és ugyanakkor, legalábbis némelyek szemében, elég paradox feltétele. Pedig nem alaptalan meggyőződés, hogy létezni annyi, mint elmúlni kezdeni, és annyi, mint megszűnni keletkezni. Éppen ez a 7° feltétel ontológiai interpretációja.

A következő feltétel két okból is hasonlóképpen paradoxnak tűnhet.

8°. A „kezd úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p ” függvény nem csak egyenértékű, hanem azonos is a „nincs úgy, hogy p ” formulával.

Itt is ahhoz a hegeli koncepcióhoz kapcsolódunk, hogy a létezés az eltűnés eltűnése.

A 8° feltétel intuitív fenntartásokat ébreszthet mindenkiben, aki hajlamos fázisszerűen értelmezni az iniciációt. Ilyen értelmezésnél ugyanis a p iniciáció iterációja a p iniciációnál kevésbé előrehaladott fázist jelent annak keletkezésében, hogy p . Ha viszont nem különböztetünk meg fázisokat, akkor az iniciációnak az ellenkező ontikus irányú tény felől az argumentumban leírt ténybe történő átmenetelt kell leírnia.⁶⁹ A keletkezés ellentéte az elmúlás. Ennek megfelelően a „kezd úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p ” ítélet iniciációja az átmenetelt írja le abból, hogy megszűnik úgy lenni, hogy p , abba, hogy kezd úgy lenni, hogy p . Nyilvánvaló, hogy ez az átmenetel azt jelenti,

⁶⁶ Erre következtethetünk Arisztotelésznek Xenophanészra vonatkozó alábbi információjából: *Ἀδύνατον φησὶν εἶναι εἴ τι ἔστι γενέσθαι*, . . . (Azt állítja, hogy lehetetlen, hogy valami van, az keletkezzék . . .) Lásd H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1912. I. 45. o. 11. Xenophanes. A. 28, c. 3, (1).

⁶⁷ Lásd G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 69. o.

⁶⁸ Lásd Arisztotelész, Id. mű.

⁶⁹ Az ontikus irányok: létezés, nemlétezés, keletkezés és elmúlás. A létezés ellentéte a nemlétezés, a keletkezés ellentéte az elmúlás.

hogy nincs úgy, hogy p . Például az átmenetel abból, hogy az eső megszűnik esni, abba, hogy esni kezd, az, hogy nem esik.

A kétségek másik forrása az lehet, hogy a közbeszédben a tagadás több-jelentésű. A p ítélet tagadását olykor úgy értelmezzük, mint olyan ítéletet, hogy p eltér az igazságtól. Máskor viszont úgy értjük: nincs úgy, hogy p , hanem ellenkezőleg. Az első értelmezésre érdemes fenntartani a „nem igaz, hogy p ” fordulatot. Az iniciáció iterációja a második értelmezésű tagadást definiálja. A „nincs úgy, hogy p ” és a „nincs úgy, hogy p , hanem ellenkezőleg” fordulatokat ugyanazon függvény stilisztikai variánsainak tekinthetjük. Bizonyos összefüggésekben célravezetőbb a hosszabbik variáns. Például ebben az ítéletben, amely a 6° és a 8° feltételből következik: „nincs úgy, hogy kezd úgy lenni, hogy p , hanem ellenkezőleg, akkor és csak akkor, ha megszűnik úgy lenni, hogy p ”. Tegyük még hozzá, hogy:

9°. A 8° feltételnek eleget tevő tagadás a kettős tagadás törvényének is eleget tesz.

Könnyű kimutatni, hogy az iniciáció direkcionális értelmezése egész sor fontos metalogikai megállapítás elfogadására jogosít fel.

I. Az iniciáció igazságfüggvény.

Az iniciáció direkcionális értelmezése esetén az I. megállapítás igazságának elégséges feltétele a logikai értékek direkcionális értelmezése és az a nyilvánvaló tétel, hogy az állítás és a tagadás igazságfüggvények. A logikai érték direkcionális értelmezése abban áll, hogy a valóságban azonos ontikus irányú tényeket leíró azonos logikai értékkel bírnak. Érveljünk a következőképpen. Mivel a tagadás igazságfüggvény, abból, hogy p és q értékre nézve egyenlőek, következik hogy nem- p és nem- q értékre nézve ugyancsak egyenlőek. Két átmenetel két azonos ontikus irányból két azonos irányba, ha létezik, megkülönböztethetetlen irány. Mivel a p és q ítélet egyenlő értékű, e két ítélet azonos tényekre vonatkozik. Ugyanezt mondhatjuk p és q tagadásáról is. A „kezd úgy lenni, hogy p ” és „kezd úgy lenni, hogy q ” ítéletek tehát azonos irányú tényekre vonatkozik, mivel mindkét tény megfelelően azonos irányok közötti átmenetel. Ezek az átmenetek léteznek, mivel mindegyikük ellentétes irányok közötti átmenetel, márpedig az átmenetel az ellentétek bizonyos fajta egysége. Ezért a „ p ” és „ q ” ítéletek egyenlő értéke magával hozza a „kezd úgy lenni, hogy p ” és „kezd úgy lenni, hogy q ” ítéletek értékének egyenlőségét, ami az iniciáció igazságtermészetét bizonyítaná.

II. Az iniciáció a logikai értékek nem kevesebb, mint négy értéket tartalmazó halmazában definiálható.

A második megállapítás igazsága a 4° és 5° feltételből, valamint az I. megállapításból következik. Az I. megállapításból következik, hogy az iniciáció a direkcionálisan értelmezett értékek valamely halmazában egyáltalán definiálható. Ezek az értékek nem lehetnek négynél kevesebben. Ha kevesebben volnának, akkor a 4° feltételekben felsorolt függvények közül legalább kettő megkülönböztetett értéket (ti. igazságot) venne fel bizonyos értékeknél, illetve legalább egy közülük egyetlen értéknél sem volna igaz, ami a 4° és 5° feltétel szerint megengedhetetlen.

III. Az iniciáció definiálásához elégséges négy logikai érték halmaza.

Négy érték halmazában az $\overline{N}p$ függvény úgy definiálható, hogy az $\overline{N}p$, $\overline{N}\overline{N}p$, $\overline{N}\overline{N}\overline{N}p$ és $\overline{N}\overline{N}\overline{N}\overline{N}p$ függvények közül az argumentum minden értéke számára egy és csak egy legyen a megkülönböztetett értékkel egyenlő.

A 8° feltétel értelmében a felsorolt függvények közül a második egyenértékű p tagadásával, a harmadik pedig p tagadásának iniciációjával. A 8° és 9° feltétel szerint a negyedik függvény egyenértékű p kettős tagadásával, vagyis állításával. Ebből következik, hogy a 4° és 5° feltételnek ez az eset eleget tesz. A 6° feltétel teljesíthető, ha megfelelő definíciót fogadunk el, ez pedig a 8° feltétel értelmében implikálja a 7° feltétel teljesítését. A 3° feltételnek az érték direkcionális értelmezése és az átmenetel megfelelő definiálása révén teszünk eleget. Az 1° és 2° feltételt minden értékalmazban teljesítettnek tekinthetjük. Négy logikai érték halmazában tehát az iniciáció direkcionális értelmezésének minden feltétele teljesíthető.

3. A direkcionális logika négy értékét így fogjuk nevezni: igaz, infraigaz, infrahamis és hamis. Közülük az igazat és csak az igazat tekintjük kitüntetett értéknek. A felsorolt érték-elnevezések jelentésében valamelyest eligazít az 1. táblázat.

1. táblázat

<u>A valóságban</u>	<u>p ítélet értéke</u>
úgy van, hogy p	igaz
kezd úgy lenni, hogy p	infraigaz
kezd úgy lenni, hogy nem p	infrahamis
nincs úgy, hogy p	hamis

A felsorolt logikai értékeket v (igaz), i (infraigaz), u (infrahamis) és f (hamis) szimbólumokkal jelölve a „kezd úgy lenni, hogy p ” („ $\vec{N}p$ ”) függvény értékének a „ p ” argumentum értékéről való függését táblázat formájában ábrázolhatjuk:

2. táblázat

p	$\vec{N}p$
v	u
i	v
u	f
f	i

Ha a 2. táblázat intuiciós fenntartásokat ébreszt, ezek az iniciáció nem direkcionális értelmezésének maradványaiból fakadnak. Nyilvánvaló, hogy az infraigazság iniciációja igazság. Ha ugyanis p értéke infraigaz, akkor (az 1. táblázat szerint) a valóságban pontosan úgy van, ahogyan a „kezd úgy lenni, hogy p ” ítélet állítja, ez tehát a klasszikus igazságelméletnek megfelelően igaz ítélet. Az, hogy az infrahamisság iniciációja hamisság, abból következik, hogy ha p infrahamis, akkor (1. táblázat) a valóságban kezd nem úgy lenni, ahogy a p ítélet mondja, másszóval (a 6° feltételnek megfelelően) megszűnik úgy lenni, hogy p . Ez pedig (lásd a 8° feltétel kommentárjainak utolsó mondatát) egyenértékű azzal, hogy nincs úgy, hogy kezd úgy lenni,

⁷⁰ A többértékű logikában „kitüntetett” értékeknek nevezik azokat az értékeket amelyek a kétértékű logika „igaz” értékének felelnek meg. Egyes többértékű logikákban több kitüntetett érték is szerepel (különböző fokozatú igazságok kifejezésére). (Szerk. megj.)

hogy p (hanem ellenkezőleg). A valóságban tehát nincs úgy, ahogy a p iniciáció ebben az esetben mondja, ami a klasszikus igazságkonceptió intuiciói szempontjából elégséges ahhoz, hogy az (infrahamis) p iniciációt hamisnak tekintsük. Az igaz ítélet iniciációja a 7° feltétel értelmében infrahamis. Ha ugyanis a p ítélet igaz, akkor a valóságban úgy van, hogy p , más szóval — a valóságban megszűnik úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p . A valóságban megszűnik úgy lenni, ahogy a p iniciáció mondja, tehát a p iniciáció infrahamis. Hasonló módon könnyűszerrel indokoljuk — a 8° feltétel alapján — a hamisság iniciációjának infraigaz voltát.

2. Az implikáció jelentése

A direkcionális ítélet-elmélet második alapvető terminusának az implikációt választjuk, nem pedig, mint esetleg várható lenne, a hegeli konjunkciót. Ezt a választást egész sor szempont indokolja, köztük nem utolsósorban az, hogy a hegeli konjunkció meghatározása nem egyértelmű.

A direkcionális implikáció jele a „C” betű lesz.⁷¹ A „Cpq” függvényt így olvassuk: „ha p , akkor q ”. Ez a függvény öröklí a kétértékű implikáció minden (a „ha... akkor...” kopula köznyelvi értelmének szempontjából) paradox tulajdonságát. Elfogadjuk ugyanis, hogy a v és az f értékre a direkcionális implikáció értéke nem különbözik a kétértékű implikáció értékétől. Ezenkívül elfogadjuk, hogy a hamis előtagú vagy igaz utótagú implikáció mindig igaz, hogy az igaz előtagú implikáció értéke az utótag értékével egyenlő, végül, hogy a hamis utótagú implikáció értéke az előtag tagadásának értékével egyenlő.

A direkcionális implikáció argumentumainak többi értékalakzatára a következő elvet fogadjuk el: abból a tételből, hogy $C\bar{N}p\bar{N}q = v$, következik, hogy $\bar{N}Cpq = v$, abból pedig, hogy $C\bar{N}p\bar{N}q = f$, következik, hogy $\bar{N}Cpq = f$. Szabadon fogalmazva, az (u, i) alakzatot az (f, v) alakzat kezdeti formájának tekintjük, az (i, v) alakzatot a (v, f) alakzat kezdeti formájának, az (u, u) alakzatot az (f, f) alakzat kezdeti formájának, végül az (i, i) alakzatot a (v, v) alakzat kezdeti formájának.

Összevetve ezeket a magyarázatokat a 2. táblázattal, a következőképpen határozhatjuk meg a „ha p , akkor q ” függvény értékét a direkcionális logika értékhalmozában:

3. táblázat

Cpq	v	i	u	f
v	v	i	u	f
i	v	i	u	u
u	v	i	i	i
f	v	v	v	v

A direkcionális implikáció sajátossága, hogy egyetlen olyan kifejezés sem tautológia, amely csak ezen implikáció jeleiből és ítéletváltozókból épül föl. Azt is könnyű bebizonyítani, hogy egyetlen olyan értelmes kifejezés sem

⁷¹ A lengyel jelölés a hagyományos „ $p \rightarrow q$ ” helyett „Cpq”-val írja a kétértékű logika implikációját is. (Szerk. megj.)

tautológia, amely csak direkcionális implikáció jelet, a 8° feltételnek megfelelően definiált tagadást és ítéletváltozókat tartalmaz. Végeredményben tehát a kétértékű implikációs (vagy implikációs negációs) ítéletelmélet egyetlen tautológiája sem tautológia a direkcionális elméletben. Ugyanakkor azonban nem igaz, hogy a kétértékű ítéletelmélet bármely tautológiája azonosan hamis lenne a direkcionális elméletben.

3. Megjegyzések az implikációs-iniciációs nyelven definiálható funktorokról

A következőkben bemutatjuk a direkcionális logika néhány másodlagos egy- és kétargumentumos funktorát.

1. A II. fejezet 1. cikkelyében olvasható megjegyzések alapján a tagadás definíciója a következőképpen fest:

$$(1) \text{ „}NP = \text{„}\overline{N}p\text{”}$$

Az „ N ” funktort, szükség esetén, gyenge tagadásnak fogjuk nevezni. Ennek a funktornak számára tartjuk fenn a „nincs úgy, hogy...” (röviden: „nem” és a „nincs úgy, hogy p , hanem ellenkezőleg” fordulatot.

2. Az iniciáció és a tagadás segítségével definiáljuk a „megszűnik úgy lenni, hogy...” egy ítéletargumentumos ítéletalkotó funktort (jele „ \overline{N} ”):

$$(2) \text{ „}\overline{N}p = \text{„}\overline{N}Np\text{”}$$

Az „ $\overline{N}p$ ” és „ $\overline{N}p$ ” függvényeknek az a tulajdonságuk közös a tagadással, hogy az argumentum kitüntetett értékénél nem-kitüntetett értéket vesznek fel, az argumentum bizonyos nem-kitüntetett értékénél pedig kitüntetett értéket vesznek fel.

3. Az alternatíva és a konjunkció (közönséges, nem hegeli konjunkció). definíciója azonos a kétértékű logikában rendszerint elfogadott definícióval:⁷²

$$(3) \text{ „}Apq = \text{„}CNpq\text{”}$$

$$(4) \text{ „}Kpq = \text{„}NCpNq\text{”}$$

Tekintettel a direkcionális implikációnak a II. fejezet 2. cikkelyében tárgyalt tulajdonságaira és az ott megadott definíciókra, nem tautológia egyebek közt sem a kizárt harmadik törvénye („ $ApNp$ ”), sem az ellentmondásmentesség elve („ $NKpNp$ ”), bár nem igaz, hogy azonosan hamisak volnának.⁷³

4. Különösen fontos szerepet tölt be a direkcionális rendszerben az az egyargumentumos funktor, amelyet erős állításnak nevezünk (izoláló állításról is beszélhetnénk), és „ T ”-vel jelölünk. A „ Tp ” függvényt így olvassuk: „igaz, hogy p ” vagy „valóban p ”. Legjobban egy kissé hosszabb stilisztikai variáns adja vissza a jelentését: „úgy van és csakis úgy van, hogy p ”.

⁷² Az alternatívát nálunk (megengedő) *diszjunkciónak* nevezik. A (3) és a (4) definíció a hagyományos jelöléssel („ \wedge ” és a konjunkció, „ \vee ” a diszjunkció, „ \neg ” a negáció jele):

$$\begin{aligned} p \vee q &= \neg p \rightarrow q, \\ p \wedge q &= \neg(p \rightarrow \neg q) \end{aligned} \text{ Szerk. megj.}$$

⁷³ A hagyományos jelölések: $p \vee \neg p$ a kizárt harmadik, $\neg(p \vee \neg p)$ az ellentmondás-talanság elvének kifejezése. (Szerk. megj.)

Az erős állítás definíciója ⁷⁴

$$(5) \text{ „}Tp\text{”} = \text{ „}KpK\bar{N}K\bar{N}pp \bar{N}Kp\bar{N}p\text{”}$$

— bizonyos magyarázatokat igényel. Az a kijelentés, hogy „ Tp ”, a fenti definíció szerint három feltétel konjunkciójával azonos: 1° — p , 2° — $\bar{N}K\bar{N}pp$, 3° — $\bar{N}Kp\bar{N}p$. A második feltételt megértjük, ha figyelembe vesszük, hogy a „ $K\bar{N}pp$ ” konjunkciót olyan tény leírásának interpretálhatjuk, amely a két tényező által leírt tények közös része. Szabadon megfogalmazva, ez a rész a második feltétel szerint elpusztul: annak létezése, hogy p , mintegy elkülönül annak keletkezésétől, hogy p . A harmadik feltétel, *mutatis mutandis*, nagyjából annyit jelent, hogy létrejön annak, hogy p , és annak, hogy $\bar{N}p$, közös része; ez a feltétel azt követeli, hogy annak létezése, hogy p , összekapcsolódjék (kezdjen összekapcsolódni) annak elmulásával, hogy p . Mivel bármi csakis annyiban keletkezik, amennyiben a létezéshez kapcsolódik, az „ $\bar{N}K\bar{N}pp$ ” ítélet hamis, hiszen a valóságban úgy kezd lenni, hogy p . Mivel bármi csakis annyiban pusztul el, amennyiben mintegy elkülönül a létezésétől, az „ $\bar{N}Kp\bar{N}p$ ” ítélet hamis — hiszen a valóságban megszűnik úgy lenni, hogy p . Mindkét feltétel teljesül viszont, ha a valóságban úgy van, hogy p . A „ p ” ítélet szintén igaz, ha a valóságban úgy van, hogy p ; ez az ítélet viszont hamis, ha a valóságban nincs úgy, hogy p . Végeredményben tehát a „ Tp ” függvény az (5) definíció értelmében igaz argumentumnál igaz és minden egyéb esetben hamis.

Az „úgy van, hogy...” funktort az erős állítástól megkülönböztetve gyenge állításnak (vagy egyszerűen állításnak) fogjuk nevezni. A „ p ” szimbólum „igaz, hogy p ” olvasása — szemben a kétértékű logikában bevett szokással — természetesen tilos.

5. Az erős állítás tagadása az erős tagadás. Az erős tagadást „ \bar{N} ” jellel jelöljük, és így olvassuk: „nem igaz, hogy...”

Definíciója:

$$(6) \text{ „}\bar{N}p\text{”} = \text{ „}\bar{N}Tp\text{”}$$

Az erős tagadásra érvényes a kizárt harmadik törvénye („ $Ap\bar{N}p$ ”) és az ellentmondásmentesség elve („ $\bar{N}Kp\bar{N}p$ ”). Ezek a tautológiák azonban más értelműek, mint a kétértékű logikában. Itt ugyanis azt fejezik ki, hogy az ítéletek felosztása kitüntetett és nem kitüntetett értékűekre teljes és diszjunktív, nem pedig az ítéletek igazakra és hamisakra osztályozását fejezik ki.

6. Bizonyos összefüggésekben a „már úgy van, hogy p ” és „még úgy van, hogy p ” kifejezések (és a hasonértelmű rövidítések) olyan módon értődnek, amely lehetővé teszi, hogy igazságfüggvényeknek tekintsük őket. Protenciónak és retenciónak fogjuk őket nevezni. Ezekben az összefüggésekben a „már úgy van, hogy...” fordulat (ezt „ \bar{H} ”-val jelöljük) jelentése elég pontosan megfelel a következő definíciónak:

⁷⁴ Hagyományos jelrendszerrel:

$$Tp = p \wedge \bar{N}(\bar{N}p \wedge p) \wedge \bar{N}(p \wedge \bar{N}p).$$

A „ T ”, „ \bar{N} ”, „ \bar{N} ” jeleket meghagytuk, hiszen ezeknek a kétértékű logikában nincs megfelelőjük. (Szerk. megj.)

$$(7) \text{ „}\overline{H}p\text{”} = \text{„}TAp\overline{N}p\text{”}$$

A „még úgy van, hogy...” funktor (jele: „ \overline{H} ”) analóg definíciója:

$$(8) \text{ „}\overline{H}p\text{”} = \text{„}TAp\overline{N}p\text{”}$$

E definíciók értelmében a „ $\overline{H}p$ ” ítélet és a „ $\overline{H}p$ ” ítélet akkor igaz, ha „ p ” igaz (vö. „már úgy van, hogy Napóleon nem él a XX. században” és „még úgy van, hogy Napóleon nem él a XX. században”), és mindkettő hamis, ha „ p ” hamis (vö. „már úgy van, hogy kétszer kettő öt” és „még úgy van, hogy kétszer kettő öt”).

A „ $\overline{H}p$ ” ítélet ezenfelül igaz, a „ $\overline{H}p$ ” ítélet pedig hamis, ha „ p ” infraigaz (vö. „már úgy van, hogy Torun 1960-ban ipari város” és „még úgy van, hogy Torun 1960-ban ipari város”). Az ellentétes „ $\overline{H}p$ ” állítás hamis, „ $\overline{H}p$ ” pedig igaz, ha a „ p ” állítás infrahamis (vö. a „már úgy van, hogy az ember a természet rabszolgája” állítás hamisságát és a „még úgy van, hogy az ember a természet rabszolgája” állítás igazságát, tételezve, hogy embernek lenni annyi, mint megszűnni a természet rabszolgájának lenni.)

A (7) és (8) definíció első pillantásra meghökkentő konzekvenciája a „ $\overline{H}\overline{N}p$ ” függvény extencionális megkülönböztetetlensége a „ $\overline{H}Np$ ” függvénytől, a „ $\overline{H}\overline{N}p$ ” függvényé a „ $\overline{H}p$ ”-től stb. Figyelmes gondolkodással azonban rájövünk, hogy a közbeszéd sem zárja ki az ilyen lehetőséget (vö. „már kezd úgy lenni, hogy Torun 1960-ban ipari város” és „még nincs úgy, hogy Torun 1960-ban ipari város”, továbbá „már megszűnik úgy lenni, hogy az ember a természet rabszolgája” stb.).

7. Ha elfogadjuk, hogy ekvivalenciának nevezünk minden olyan kétargumentumos G funktort, amely implikációs-iniciációs nyelven definiálható és amelyre tautológiák a következők —

- (a) Gpp
- (b) $CGpq Gqp$
- (c) $CGpq CGqr Gpr$,

— ezenkívül az adott G -hez léteznek bizonyos olyan érvelmes α, β kifejezések, hogy

$$(d) NG \alpha \beta$$

tautológia⁷⁵, akkor a direkcionális logikában 14 ekvivalenciafunktort létezik. Ebből a halmazból kiválasztunk kettőt, tekintettel viszonylag nagy alkalmazhatóságukra. Eleget tesznek az (a), (b), (c), (d) feltételeknek. Az elsőt egyenlően-elismerhetőségnek nevezük. Jele „ U ”, így olvassuk: „...akkor és csak akkor, ha...” Definíciója az alábbi:

$$(9) \text{ „}Upq\text{”} = \text{„}KCTpTq CTqTp\text{”}$$

Az egyenlően-elismerhetőség segítségével definiáljuk az egyirányúságot:⁷⁶

⁷⁵ Ezek a formulák azt fejezik ki, hogy Gpq reflexív, szimmetrikus, tranzitív és nem tautológia. (Szerk. megj.)

⁷⁶ A (9) és a (10) definíció a hagyományos jelöléssel:

$$Upq = (Tp \rightarrow Tq) \wedge (Tq \rightarrow Tp)$$

$$Qpq = (U \neg p \neg q) \wedge (U \overline{N}p \overline{N}q) \wedge (Upq) \wedge (U \overline{N}p \overline{N}q) \quad (\text{Szerk. megj.})$$

$$(10) „Qpq” = „KUNpNqKUN\bar{p}\bar{N}qKU\bar{p}qU\bar{N}p\bar{N}q”$$

Az egyirányúság „Q” jelét így olvassuk: „...úgy és csak úgy, mint...”

Könnyű észrevenni, hogy p egyenlően-elismerhető q-val akkor és csak akkor, ha mindkét argumentumnak megkülönböztetett értéke van (tehát v), vagy mindkettőnek nem-megkülönböztetett értéke van (tehát i, u vagy f).

8. A hegeli konjunkciót „ $\bar{K}pq$ ”-val jelölve, alábbi definícióját fogadjuk el:⁷⁷

$$(11) „\bar{K}pq” = „AK\bar{H}p\bar{H}qK\bar{H}p\bar{H}q”$$

Az így definiált függvény eleget tesz az

$$U\bar{K}pNpA\bar{K}\bar{H}p\bar{H}Np\bar{K}\bar{H}p\bar{H}Np$$

feltételnek⁷⁸, amelyről az I. fejezet 1. cikkelyében volt szó. A hegeli konjunkció számára érdemes volna valamely speciális fordulatot fenntartani, pl. ezt: „p és egyúttal q”.

Az (1)—(11) definíciók felépítése olyan, hogy mindegyikük definiense csak alapkifejezéseket vagy már definiált kifejezéseket tartalmaz. Így tehát az (1)—(11) definíciók segítségével bevezetett valamennyi funktor definiálható implikációs-iniciációs nyelven. Az előzőleg definiált kifejezések használata a definiensekben növeli a javasolt meghatározások intuitívitasát.

4. A direkcionális rendszer és tulajdonságai⁷⁹

A rendszer, amelyet direkcionális logikának nevezünk, úgy határozható meg, mint azoknak és csakis azoknak a 3. cikkelyben definiált iniciációk, implikációk és funktorok segítségével leírt ítéletfüggvényeknek a halmaza, melyek a v, i, u és f értékek minden behelyettesítésénél az igazsággal egyenlő (tehát v) értéket vesznek fel. A direkcionális logika minden függvényének értékét kiszámíthatjuk a 2. és 3. táblázatból és az (1)—(11) definíciók egyenletekből. Azt a függvényt, amely az argumentumok minden értékénél megkülönböztetett értéket (tehát v értéket) vesz fel, a direkcionális logika tautológiának nevezzük.

⁷⁷ Ha „Kpq” helyett „p ∧ q”-t írunk, a definíció a hagyományos jelöléssel így alakul

$$p \bar{\wedge} q = (Hp \wedge \bar{H}p \vee (\bar{H}p \bar{\wedge} \bar{H}q)) \text{ (Szerk. megj.)}$$

⁷⁸ Hagományos jelöléssel, és az áttekinthetőséget segítő zárójelek alkalmazásával:

$$U[p \bar{\wedge} \bar{\wedge} p] [(\bar{H}p \bar{\wedge} \bar{H}\bar{\wedge} p) \vee (\bar{H}p \bar{\wedge} \bar{H}\bar{\wedge} p)],$$

azaz a szögletes zárójelek közé írt két kifejezés „U-ekvivalenciája” tautológia. (Szerk. megj.)

⁷⁹ A direkcionális logika rendszere rokon az L_4 definíciószerűen teljes rendszerrel. Lásd J. Slupecki, *Dowód aksjomatyzowalności pełnych systemów wielowartosciowych rachunku zdania*. Varsó 1939. Sok formai tulajdonsága közös S. Jaskowski elméletével is (*Rachunek zdania dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*. Studia Societatis Torunensis Torun 1948. Sectio. A. Vor. I. 5.)

A direkcionális logika rendszerének egyenértékű (mert ugyanahhoz a tautológiához vezet) meghatározását adhatjuk axiómatikus módszerrel is. Az axiómák egyszerű és áttekinthető felírása érdekében először is el kell fogadnunk az alábbi definíciókat:

- I. „ NP ” = „ $\overline{\overline{N}}\overline{N}p$ ”
 II. „ $\overline{N}p$ ” = „ $\overline{\overline{N}}\overline{\overline{N}}\overline{N}p$ ”
 III. „ Tp ” = „ $\overline{\overline{N}}\overline{N}Cp\overline{C}\overline{N}Cp\overline{\overline{N}}\overline{N}p\overline{N}Cp\overline{N}p$ ”
 IV. „ Hp ” = „ $\overline{\overline{N}}\overline{N}CC\overline{\overline{N}}\overline{N}p\overline{N}p\overline{C}\overline{N}CC\overline{\overline{N}}\overline{N}p\overline{N}p\overline{\overline{N}}\overline{N}CC\overline{\overline{N}}\overline{N}p\overline{N}p\overline{N}CC\overline{\overline{N}}\overline{N}p\overline{N}p$
 $\overline{N}C\overline{\overline{N}}\overline{N}p\overline{N}p$ ”

(Ezek a definíciók a 3. cikkelyben levő 1, 2, 5 és 7 definíciókkal egyenértékűek.) Segítségükkel a következőképpen írhatjuk fel a direkcionális logika axiómáit:⁸⁰

- (1) $CTCpqCTCqrCpr$
- (2) $CTCpqCpTq$
- (3) $CCpqCTpNTNq$
- (4) $CTCCpqqp$
- (5) $CTCCpqNqNq$
- (6) $CTCpqCNqNp$
- (7) $CTCNqNcCpq$
- (8) $CCHp\overline{H}q\overline{H}Cpq$
- (9) $C\overline{H}CpqC\overline{H}p\overline{H}q$
- (10) $CpCNp\overline{C}\overline{N}p\overline{C}\overline{N}pq$

A többi funktort azoknak a definícióknak segítségével vezetjük be, amelyek a 6 és 8—11 definíciókból keletkeznek oly módon, hogy definienseiből kihagyjuk a definiált kifejezéseket.

A direkcionális logika tautológiai axiómái az axiómák és azok a kifejezések, amelyek belőlük a definíciós helyettesítés, behelyettesítés és a leválasztás direktívái szerint következnek. A két előbbihez nem kell magyarázat, ezek elvileg nem különböznek a más logikai rendszerekben elfogadott direktíváktól.

⁸⁰ Ahol lehet, hagyományos jeleket használva, az axiómák így alakulnak:

- (1) $T(p \rightarrow q) \rightarrow [T(q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r)]$
- (2) $T(p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow Tq)$
- (3) $(p \rightarrow q) \rightarrow (Tp \rightarrow \neg T\neg q)$
- (4) $T((p \rightarrow q) \rightarrow p) \rightarrow p$
- (5) $T((p \rightarrow q) \rightarrow \neg q) \rightarrow \neg q$
- (6) $T(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$
- (7) $T(\neg q \rightarrow \neg p) \rightarrow (p \rightarrow q)$
- (8) $(\overline{H}p \rightarrow \overline{H}q) \rightarrow \overline{H}(p \rightarrow q)$
- és (9) $\overline{H}(p \rightarrow q) \rightarrow (\overline{H}p \rightarrow \overline{H}q)$
- (10) $p \rightarrow (\neg p \rightarrow (\overline{N}p \rightarrow (\overline{N}p \rightarrow q)))$ (Szerk. megj.)

A leválasztás direktívája azt követeli, hogy a $CT \alpha \beta$ formájú ítélet és az α ítélet elismerésének alapján elismerjük a β ítéletet.⁸¹ (Ez a direktívának a III. definíció segítségével történő rövidített leírása.) A megadott axiómarendszer független, ellentmondásmentes és teljes.⁸² A jelen munka célja szempontjából különösen fontos az ellentmondásmentesség. Az ítéletkalkulus axiómáira vonatkozó ellentmondásmentesség-követelményt⁸³ a direkcionális logikára alkalmazva különbözőképpen lehet értelmezni. Pl. így: megengedhetetlen, hogy az axiómákból két — „ α ” és „ $\bar{N}\alpha$ ” vagy „ α ” és „ $N\alpha$ ” formájú — ítélet (ítéletfüggvény) következzen stb.

Az ellentmondásmentesség követelményének általánosítása az a követelmény, hogy a direkcionális logika axiómarendszere egyirányú legyen. Egy axiómarendszer akkor és csak akkor egyirányú, ha tetszőleges ítéletnél a $Z_\alpha = \{\xi \alpha, \bar{N}\alpha, N\alpha, \bar{N}\alpha\}$ ítélethalmazból kiemelt egyetlen (nem egyforma alakú) ítéletpár sem következik a rendszerből az elfogadott dedukciós direktívák szerint. Bebizonyítható, hogy ha egy axiómarendszer egyirányú, akkor ellentmondásmentes is a fent említett két jelentésben és mindenfajta egyéb olyan jelentésben, amely a rendszer ellentmondásmentességének feltételül azt szabja, hogy konzekvenciái között ne legyenek nem kitüntetett értékű ítéletek. A bemutatott rendszer egyirányú.

Ebben az ellentmondásmentes logikai rendszerben olyan tautológiák is vannak, amelyek a változás és a mozgás hegeli értelmű ellentmondásosságról szóló kijelentésként interpretálhatók.

Könnyen ellenőrizhetjük (a 2. és 3. táblázat, valamint az (1)—(11) definíciók segítségével), hogy a direkcionális logika rendszeréhez tartozik többek között az alábbi tautológia:⁸⁴

$$(11) UAN\bar{p}\bar{N}p\bar{K}pNp$$

Szavakkal: kezd úgy lenni, hogy p vagy megszűnik úgy lenni, hogy p akkor és csak akkor, ha p és egyúttal nem p . A (11) tautológiát köznyelven interpretálva és az alábbi definíciókat elfogadva —

D. 1. „ c az L helyhez képest t időpontban mozog” annyit jelent, mint: „kezd úgy lenni, hogy c a t időpontban L helyen van, vagy megszűnik úgy lenni, hogy c a t időpontban L helyen van”;

D. 2. „ x az S tulajdonságra nézve változik” annyit jelent, mint: „kezd úgy lenni, hogy $x \in S$, vagy megszűnik, úgy lenni, hogy $x \in S$ ”

— az alábbi következtetéseket vonhatjuk le:

(11a) c az L helyhez képest, t időpontban akkor és csak akkor mozog, ha c a t időpontban L helyen van, és c egyúttal nincs a t időpontban L helyen.

(11b) x az S tulajdonságra nézve akkor és csak akkor változik, ha $x \in S$, és egyúttal $x \notin S$.

⁸¹ Ez tehát az alábbi következtetési séma elfogadását jelenti (hagyományos jelöléssel):

$$\frac{\alpha; \text{I}\alpha \rightarrow \beta}{\beta} \quad (\text{Szerk. megj.})$$

⁸² E tulajdonságok bizonyítását doktori disszertációm tartalmazza.

⁸³ Lásd T. Czezowski, Id. mű 25. o.

⁸⁴ $U(\bar{N}p \vee \bar{N}p) (p \wedge \neg p)$ (Szerk. megj.)

A (11a) és (11b) megállapítások, úgy tűnik, a mozgás és a változás ellentmondásosságáról szóló hegeli kijelentések elégségesen pontos és lehetőleg hű megfogalmazásai. Az ellentmondást itt úgy értjük, mint az állításnak és (gyenge) tagadásának hegeli konjunkcióját. Van alap arra a feltevésre, hogy Hegel sajátos ellentmondásnak tekintette a $K\bar{H}p\bar{H}Np$ (már p és még nem p), $K\bar{H}Np\bar{H}$ (már nem p és még p), $K\bar{N}p\bar{N}Np$ (nem igaz, hogy p , és nem igaz, hogy nem p), $\bar{H}KpNp$ (még úgy van, hogy p és nem p) stb. típusú konjunkciókat is. Minden ilyen formájú ítélet igaz ítélet lehet, ha p értéke különbözik az igaztól és a hamistól, ami olyankor fordul elő, amikor, szabadon fogalmazva, a valóság abban a tekintetben, amelyben a p ítélet meghatározza, valahogyan változik. Az ilyen konjunkciók bizonyos fajta ellentmondásnak tekintését az indokolhatja, hogy az igazságra és a hamisságra korlátozott értékhalmozban közönséges és a hegeli konjunkció nem különböztethető meg a kétértékű konjunkciótól, a gyenge és az erős tagadás a kétértékű tagadástól, a protenció és a retenció a kétértékű állítástól. Így hát valamennyi felsorolt kifejezés, éppúgy, mint $\bar{K}pNp$, az állításnak és tagadásának kétértékű konjunkciójába megy át, ami kétségkívül logikai ellentmondás.

Az ellentmondásosság hegeli fogalmát tehát úgy tekinthetjük, mint a kétértékű logika logikai ellentmondásfogalmának általánosítását. Semmi esetre sem szabad összekeverni az ellentmondásosságnak, mint valamely rendszer tulajdonságának metalogikai fogalmával. A direkcionális logika mentes ettől a tulajdonságtól.

ЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ИЗМЕНЕНИЯ И ДВИЖЕНИЯ

Леонард Славомир Роговский

Статья является попыткой дать такое истолкование гегелевской концепции противоречивости движения и изменения, при котором эта концепция имеет определенный логический смысл в современном значении этого слова и формируется без явных расхождений с комментариями классиков диалектической мысли, на почве некоторого многозначного исчисления предложений, названного «логикой направленности».

В главе I дается анализ текстов Гегеля, посвященных проблеме единства бытия и небытия, противоречия, как принципа самодвижения и противоречия как существенной черты движения (в связи с апориями элейцев). Проводится мысль, что Гегель пользуется некоторыми (слабо) универсальными понятиями, которые не являются трансцендентальными, а также понятием актуального изменения и состояния движения.

Глава II излагает матричным и аксиоматическим методом систему «логики направленности», основанную на двух первичных понятиях: инициации, являющейся функцией одной переменной — обозначенной символом « Np », который читается как «начинает быть так, что p » и импликации, обозначенной символом « $Sрq$ ». В этих терминах определяются все логические функции, необходимые для формулировки концепции Гегеля. «Логика направленности» является четырехзначной системой. Значениями ее являются: истина (*verum*), под-истина (*infraverum*), под-ложь (*infrafalsum sive ultraverum*) и ложь (*falsum*), истолкованные интуитивно способом, согласным с классической концепцией истины. Выделенным значением является истина. Система является непротиворечивой и полной.

«Логика направленности» не является какой-то диалектической формальной логикой. Она дает картину логической структуры фрагмента гегелевской диалектики. Она может быть также использована при исследовании марксистской диалектики.

THE LOGICAL SENSE OF HEGEL'S CONCEPT OF THE CONTRADICTION: OF CHANGE AND MOVEMENT

by Leonard Sławomir Rogowski

The study has for its aim to reach an accurate interpretation of Hegel's concept of the contradiction of movement and change. That interpretation has a definite logical sense in the modern meaning of the word and moreover, it can, without coming into conflict with the comments by classical dialectical writers, be expressed within a certain many-valued sentential calculus, called directional logic.

In Chapter One the author gives an analysis of Hegel's texts dealing with the question of the unity of being and naught; further he discusses the contradiction as the principle of autodynamism and also the contradiction as the essential property of movement (in connection with the paradoxes of the Eleatic school). It has been proved, among others, that Hegel resorts to certain concepts of a (weakly) universal nature, which are not transcendental ones; he uses also the concept of actual change and that of the state of movement.

In Chapter Two the author, using both the matrix and axiomatic methods presents a system of directional logic, based on two primitive terms: initiation (a function of one variable, denoted by „ $\bar{N}p$ ” and interpreted as: „it begins to be the case that p ”, and implication, denoted by „ Cpq ”. By means of these two concepts every logical function that is necessary for expressing Hegel's idea can be defined. The system of directional logic is a four-valued one. The values are: truth (verum), sub-truth (infraverum), sub-falsehood (infrafalsum sive ultraverum) and falsehood (falsum). They all are interpreted intuitively in accordance with the classical concept of truth. The singled out value is truth. The system is complete, consistent and definitionally full.

Directional logic is not a „dialectical formal logic”. It presents the logical structure of a Fragment of the Hegelian dialectics and can also be employed in the studies of the Marxist dialectics.

A „heterodox logikai rendszerek” és az irracionálisizmus

A. ESKENAZI

A marxista filozófia és a szaktudományok eredményei még a múlt században kiszorították az irracionálisizmust a tudomány területéről. A modern társadalmi termelés magasfokú szervezettsége arra készítette az embereket, hogy mélyrehatóbban elemezzék az ok-okozati összefüggéseket. Az új technika pozitív eredményei megdöntötték a természetfölötti magyarázatokat, a gépesítés pedig megteremtette a precízebb gondolkodás készségét. Századunk elején a racionális megismerés tagadásának koncepciója elvesztette gyakorlati talaját. Az irracionálisizmus csupán a különböző metafizikus rendszerek sötét méhében talált menedéket.

Századunk első negyedében azonban olyan esemény történt, amely újból felszította a tudományos obskurantizmusba vetett reményeket. Az úgynevezett „heterodox logikák” megjelenésekor egyes irracionalisták ezekben az évezredek óta fennálló „egészséges emberi ész” széthullásának tüneteit vélték felfedezni. Ezek a remények nagyon jelentőseknek ígérkeztek, mert korábban az ésszerű gondolkodás tagadása a tudatlanság és a tudománytalanság megnyilvánulása volt, most viszont ez a lehetőség magából a tudományból indult ki, illetőleg abban jelentkezett. A nem-euklidészi geometria és a relativitáselmélet megteremtését (amely a világtér görbültségének koncepcióját fogadja el) 1920-ban követte az első „heterodox” logikai rendszer megjelenése, amely a klasszikus logika évezredek óta sértetlenül és megingathatatlanul álló tartópilléreit alapjában ingatta meg.

Mik is azok a „heterodox logikák”?

Előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy a „heterodox logikák” fogalma egyes burzsoá filozófusoktól származik. Ezt a terminust azoknak az új logikai rendszereknek a megjelölésére használták, amelyek a klasszikus logika bizonyos alapvető törvényeinek elvetése útján jöttek létre. E tudomány fejlődésének minden korszakában általánosan elismerték, hogy egy és csak egy formális logika létezik, az, amelyet Arisztotelész megteremtett, és a későbbiek során számos ókori és modern filozófus és logikus tovább épített. Ez a klasszikus logika három módszertani alapelvre épült: az azonosság, az ellentmondásmentesség és a harmadik kizárásának elvére. Igaz, az e tételek filozófiai alapjainak feltárásánál felmerülő nehézségeket már Leibniz is ismerte, és már Hegel kimutatta a formális logika ontológiai inkoherenciáját. A tisztán formális kutatások keretében azonban ezen alapvető tudomány módszertani elvei megingathatatlanok maradtak.

Az 1920. év fontos eseményt jelentett a logika történetében. Jan Łukasiewicz lengyel filozófus olyan logikai rendszert hozott létre, amelyből kirekesztette a klasszikus logika egyik alapelvét — a harmadik kizárásának elvét.¹ Łukasiewicz eredménye természetes következménye volt azoknak a megválasztásoknak, amelyeken a logika és a matematika az 1905—1907. évi nagy válságának korszakában keresztülment.² Brouwer holland matematikus már akkor hangsúlyozta, hogy a matematika nem támaszkodhat a klasszikus, hagyományos logikára, mivel a klasszikus logikát a véges mennyiségekből vonatkoztatták el, a matematika viszont végtelen halmazokkal operál. Brouwer már akkor azt állította, hogy a modern matematikának új, a régítől minőségileg különböző *logikára* van szüksége, olyan logikára, amely kiválóan alkalmazható a matematikai eredmények alátámasztására.³

Ezen események hatására hozta létre Jan Łukasiewicz a maga rendszerét, amelyben a harmadik kizárásának elve érvényét veszítette. Ebben a rendszerben nem minden ítéletre áll, hogy vagy igaz vagy hamis. Egy ítélet az „igaz” és „hamis” igazságértékeken kívül „1/2” igazságértékkel is rendelkezhet, az „1” és a „0” érték az igaz, ill. a hamis ítéletekre vonatkozik.

Łukasiewicz eredményét követően egymás után jelentek meg egyéb, nem klasszikus rendszerek: az n -nel jelölt Post féle rendszer, a végtelen igazságértékű rendszerek stb.⁴ Olyan rendszereket is létrehozta, amelyekben az ítélet igazságállapotát egyáltalában nem definiálták;⁵ ilyen például Heyting intuicionista logikája, Lorenzen operatív logikája stb.

Feladatunk most nem az, hogy részletesen leírjuk és értékeljük ezeket a rendszereket, inkább rámutatunk a közös specifikumokra abból a célból, hogy a továbbiakban bizonyos következtetéseket vonhassunk le. Nagy általánosságban a „heterodox” logikai rendszerek specifikuma a következő:

1. Formalizált rendszerek, amelyek axiomatikusan vagy konstruktíve épülnek fel ellentmondásmentes és nyilvánvalóan helyes következtetési szabályok alkalmazásával.

2. Valamennyi ilyen rendszerben érvénytelen a klasszikus logika egy vagy több törvénye (így például Heyting intuicionista logikájában nem érvényes a harmadik kizárásának törvénye, és az a törvény, mely szerint egy ítélet kétszeres tagadása implikálja magát az ítéletet stb.⁶).

3. Valamennyi „heterodox” logikai rendszerben érvényben marad az ellentmondásmentesség elve.

Az új eredmények irracionalista magyarázatai

Nem szorul bizonyításra, hogy a „heterodox” logikai rendszerek keletkezése számos súlyos filozófiai jellegű problémát állított a tudomány elé. Ismeretes, hogy az igazság a valóság adekvát visszatükröződése. Minden ítélet a valóság valamilyen tárgyi egyesülésének állapotát tükrözi, és nyilvánvaló, hogy ha hűen tükrözi azt, akkor az ítélet „igaz”, ha pedig nem, akkor nem marad más hátra, mint annak feltételezése, hogy az ítélet „hamis”. Min-

¹ J. Łukasiewicz, *A három értékű logikáról*. Ruch filoz. Lwów 1920/5. sz.

² H. Weyl, *A matematika alapjainak új válságáról*. Math. Zeitschr. 1921/10. sz.

³ Л. А. Нейтинг, *Интуиционизм*. Moszkva 1965. 9. o.

⁴ J. Rosser — A. Turquette, *Many valued Logics*. Amsterdam 1952.

⁵ J. M. Bochenski, *La vraie logique*. Bruxelles-Louvain 1964.

⁶ A. Heiting, *Id. mű.* 123. o.

denesetre a klasszikus logika korszakában ez volt az uralkodó vélemény, amely a logikai-ismeretelméleti egység tételének leegyszerűsített és sematikus értelmezésén alapult.

Az első „heterodox logika” megteremtése erős reakciót váltott ki a filozófusok, valamint a logikusok és a matematikusok körében, élénk vitát kavartva, amelyben két alapvető irányzatot különböztethetünk meg:

Az első irányzat a klasszikus tradicionalizmus álláspontjáról mereven elveti a többértékű logikákat mint spekulatív tanokat, amelyeknek semmi közük a valósághoz. Ily módon reagált (sajnos) számos marxista szerző is, akik nem látták meg ezekben az új rendszerekben azt a lehetőséget, hogy bennük teljesebben és adekvátábban tükröződjék vissza a természeti jelenségek végtelen változatosságának a valóságos lefolyása.⁷

Ez a tradicionális álláspont a modern tudomány új és hatalmas eredményeinek következtében csakhamar tarthatatlanná vált. Az történt ugyanis, hogy azok a többértékű logikák, amelyeket a tradicionalista álláspont hívei „spekulatív idealista tanoknak” minősítettek, váratlanul ragyogóan alkalmazhatóvá váltak a gyakorlatban a kibernetika, az automatika, a telemechanika, a rakétagyártás stb. területén. Mindez szükségessé teszi az emberi ismeretek ezen új ágának új és helyes marxista értékelését, amelyet számos mai marxista szerző eredményesen folytat.⁸

A második irányzatot másfajta szélsőség jellemzi, amely éppen olyan helytelen, és nem kevésbé káros, mint az első. Ez a nem konformista gondolkodási nyugati logikusok és filozófusok körében talált talajra, és tápot adott az irracionalista érvelések új felvirágzásához.

Ennek az irányzatnak a hívei nem vetették el a „heterodox logikákat”, ellenkezőleg, teljes mértékben elfogadták őket a gyakorlati alkalmazásukra támaszkodva, eközben azonban számos túl általános és alapvetően helytelen következtetést vontak le belőlük. Nagy vonalakban a következők jellemzik ennek az irányzatnak az alapvető álláspontját.

I. A nem-euklidészi geometria és a relativitáselmélet megteremtése, továbbá a heterodox logikai rendszerek keletkezése és gyakorlati alkalmazása megmutatta, hogy a világ polinomikus, vagyis a különféle jelenség-halmazokban különböző, sajátos törvényszerűségek érvényesülnek, amelyek semmiképpen sem hozhatók közös nevezőre.

II. A világban a jelenségek végtelen sokasága létezik, amiből az következik, hogy azok a törvényszerűségek is végtelen számúak, amelyek szerint a jelenségek végbemennek. Ennélfogva a logika és a tudomány törvényei, valamint az egészséges értelem abszolút igazságai mindig korlátozottan jutnak érvényre. Semmiféle tudományos vagy logikai elmélet és semmiféle filozófiai világnézet sem lehet egyetemes érvényű.

III. Az, ami igaz a jelenségek bizonyos összességére vonatkozóan, az nem igaz más jelenségek viszonylatában. Az, amit ma igaznak fogadunk el, holnap már lehet hamis, és az, amit ma elvileg lehetetlennek tartunk, holnap lehetségesnek bizonyulhat (és fordítva). Ebből pedig az következik, hogy:

IV. Az egészséges értelemnek, a logika és a tudomány törvényeinek nem lehet és nem szabad mindig hitelt adni és azokra támaszkodni, mivel érvényességük mindig korlátozott.

⁷ L. például G. Klaus, *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat 1963. 106. o.

⁸ Pl. A. Зиновев, *Философские проблемы многозначной логики*. Moszkva 1960.

Hogy milyen logikai következtetések vonhatók le ezekből a tételekből, az teljesen világos minden gondolkodó ember számára:

A tudomány alapvető szerepének tagadása és annak helyettesítése mindenféle áltudományos és misztikus, irracionális tanítással.

Annak a lehetőségnek a tagadása, hogy az emberiség teljes mértékben és ésszerűen megismerheti és elsajátíthatja a természet törvényszerűségeit.

Mindennemű tudományos és alkotó tevékenység gondolatának tagadása és ájtatos leborulás az irracionális természet hatalma előtt.

Mindenféle forradalmi harc gondolatának a tagadása és rabszolgalelkű meghajlás az erőszak és a társadalmi igazságtalanság előtt.

A formális logika és az ontológia inkohereciája és leküzdésének módjai

Hegel elsőként mutatott rá arra, hogy a formális logika nem koherens az ontológiával, nem tudta azonban megjelölni azt a helyes kiindulópontot, amelyből ezt az eltérést meg lehet szüntetni. Ehelyett a formális logika egyszerű és nihilista tagadásának útjára lépett. Hegelnek arra irányuló kísérlete, hogy olyan új, nem formális logikát teremtsen, amely koherens az ontológiával, kudarcot vallott, s dialektikus logikája, amelynek fel kellett volna válnia az „alkalmatlan formális logikát”, nem volt egyéb, mint olyan intenzionális idealista rendszer, amely a legnagyobb mértékben alá volt rendelve a formális logika törvényeinek. Ennek az volt az oka, hogy Hegel logikája a velejégig idealista volt, és elszakadt a gyakorlattól és a valóságtól.

Hegel helytelen gondolatai azonban sikeresen benyomultak marxista irodalmunkba is. A marxista szerzők arra törekedtek (s ez a személyi kultusz korszakában vált uralkodóvá), hogy megszüntessék a formális logikát, s új, dialektikus logikával helyettesítsék. Számos kísérlet történt az ilyen logika megteremtésére, de ezek mindig kudarcba fulladtak. A formális logika helyettesítésére, illetve felváltására hivatott dialektikus logika még a mai napig sem jött létre, és talán nem is fog létrejönni.

Más marxista szerzők⁹ arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a formális logika nem egyéb, mint „elemi” logika, amelyet tökéletesíteni kell és ki kell egészíteni egy magasabbfokú dialektikus logikával. A logikai kutatások azonban azt mutatták, hogy a formális logika bármiféle kiegészítése, vagy tökéletesítése valamiféle más formális vagy nem formális rendszerrel, végső soron semmi mást nem eredményez, mint magának a formális logikának a kibővítését. Mind a formális-dialektikus,¹⁰ mind a dialektikus-formális¹¹ logika megteremtésére irányuló kísérletek (amelyek tulajdonképpen a hegeli logikai koncepciók kritikátlan elfogadásából erednek) eredményteleneknek bizonyultak.

Mindez világosan mutatja, hogy a formális logika és az ontológia inkohereciája nem a formális logika elvetésével, sem annak bármiféle más, nem formális rendszerrel való kiegészítésével és tökéletesítésével nem küzdhető le.

A fent említett félreértések kiküszöbölése jó úton halad a marxista filozófiai irodalomban,¹² ami lehetővé tette mind a formális, mind pedig a dia-

⁹ А. Б"анков, *Логика*. Szófia 1958. 7. о.

¹⁰ Эли де Гортари, *Введение в диалектическую логику*. Moszkva 1959.

¹¹ Lásd G. Klaus, *Id. mű.*

¹² Л. Р. Тавануес, *А формális логика és а философия*. Сборник философские вопросы современной формальной логики. Moszkva 1962. 3–15. о.

lektikus logika tárgyának és lényegének helyes értelmezését. Az emberi gondolkodás a formális logika törvényei alapján valósul meg. A gondolkodás és a valóság között azonban nemcsak egység, hanem ellentmondás is van. Ennek a dialektikus ellentmondásnak — amely az ellentmondásos objektív valóság tükrözésének folyamatában az emberi tudatban jött létre — a feltárása és feloldása: a dialektikus logika célja és feladata.¹³

Formális és reális modellek

Aligha értene egyet bármely értelmes ember azzal, hogy az olyan típusú ítélet formális logikai modellje, amely szerint „ha igaz az, hogy $1 + 1$ egyenlő 2-vel, akkor igaz az is, hogy $1 + 1$ nem egyenlő 3-mal”, bármiféle formális vagy nem formális ellenőrzésre szorulna. A formális modellek logikai igazságának teljes elfogadása azonban filozófiai nehézségekbe ütközik attól a mozzanattól kezdve, amikor meghatározott tárgyi területen kezdjük meg bármiféle reális magyarázatukat. Hogy $1 + 1$ nem egyenlő 3-mal, ehhez nem fér semmi kétség, abban azonban, hogy bármiféle reális deszignátum adekvát módon megfelel-e a „3” számszimbólum tartalmának, már komoly okunk van kételkedni.

Ha elindulunk az egyszerű vevőtől, aki vitázik a kereskedővel a tőle vásárolt 3 liter olaj pontos mennyiségét illetően, és elérkezünk a fizikushoz, aki a legtökéletesebb és legprecízebb műszert alkotta meg 3 gramm folyékony hidrogén mérésére, amely tudományos kísérlethez szükséges számára — minden értelmes ember előtt nyilvánvaló, hogy a „három” logikai fogalom — amely egy osztályt jelöl meg abból a homografikus osztályból, amelynek elemei között egyértelmű összefüggés áll fenn — és a bizonyos mérték-standard alapján lemért, meghatározott anyag tényleges mennyisége között az összefüggés aproximatív. Az anyag szerkezetének végtelen bonyolultsága következtében még a legpontosabb mérések is mindig csak bizonyos mértékig megközelítőek, már csak azért is, mert amikor meghatározott számmal jelöljük valamely tárgynak a súlyát vagy a térfogatát vagy a hosszát, akkor nem szabad elfelejtenünk, hogy ennek a számnak a logikai jelentése és a tárgy reális mennyisége között bizonyos ellentmondás áll fenn. Ez az ellentmondás, amelyet sok esetben figyelmen kívül hagyhatunk mindennapi gyakorlatunkban, a megmért mennyiség növekedésének arányában progresszíve fokozódik. Ha valamely eladó egy méter szövetnél 1 mm-rel kevesebbet mér, figyelmen kívül hagyhatjuk ezt a lényegtelen eltérést. Ha azonban ugyanilyen módon jár el tízezer méter szövetnél, a hosszúságban keletkező különbség lényegesen jelentősebb lesz. A megmért mennyiségek nagyságának növekedésével az aproximatív különbség egyre erőteljesebben jelentkezik.

Meg kell jegyeznünk, hogy a matematika területén folytatott legmodernebb kutatások szerint is e kétségtelenül egzakt tudomány alapvető fogalmainak a megindokolásánál felmerülő nehézségeket még mindig nem oldották meg. A „szám” fogalmának a meghatározása a matematikában mind a mai napig mélyreható és igen bonyolult tudományos kutatások tárgya.¹⁴

¹³ J. M. Розентал, *Принципы диалектической логики*. Moszkva 1960. 304–315. o.

¹⁴ P. Lorenzen, *Differential und Integral*. Frankfurt a. M. 1965.

Mindez amellett szól, hogy a formális modell és reális prototípusa között sok esetben áll fenn ellentmondás. A formális logika nem foglalkozik ennek az ellentmondásnak a feltárásával és vizsgálatával, ennek a kérdésnek a kutatása és eldöntése éppen a dialektikus logikára vár. Ezzel kapcsolatban újból hangsúlyozzuk, hogy egyetértünk M. Rosental tézisével, amely szerint a dialektikus logika szerepe nem abban rejlik, hogy felülvizsgálja a formális modellek helyességét, hanem abban, hogy feltárja, mennyire adekvát módon tükrözik a reális világ tárgyainak állapotát és fejlődését, s hogy milyen lehetőségek vannak ezek hűbb és helyesebb tükrözésére.¹⁵

Amikor a formális és a dialektikus logika céljára és feladataira vonatkozó — szerintünk egyetlen helyes — elgondolásból indulunk ki, megvizsgáljuk a mai klasszikus és nem klasszikus logikai rendszerek ténybeli alapjának a kérdését.

A klasszikus logika érvényessége

A jelenkori logikai kutatások és a modern tudomány eredményei azt bizonyítják, hogy sok olyan terület van, amelyen a klasszikus logika törvényeinek hatálya általános érvényű maradt. Ezt a következő példával szemléltethetjük. Tételezzük fel, hogy valaki a következő ítéleteket állítja:

1. A Föld nagyobb, mint a Hold.

2. A Hold nagyobb, mint a Föld.

3. Ha a Hold nagyobb, mint a Föld, s a Föld nagyobb, mint a Mars, akkor a Hold nagyobb, mint a Mars.

Az 1. ítéletről egyértelműen és határozottan megállapíthatjuk, hogy igaz, a 2. ítéletről pedig, hogy hamis. A 3. ítéletről mindig határozottan megállapíthatjuk, hogy igaz, függetlenül attól, hogy milyen reális összefüggések vannak a három bolygó nagysága között, amelyről ebben az ítéletben szó van. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az (1), (2) és (3) kijelentés igazságának kérdését a klasszikus kétértékű logika alapján kiválóan ellenőrizhetjük.

Számtalan olyan ítéletet sorolhatunk fel, amelyeknek igaz vagy hamis voltát eredményesen lemérhetjük a klasszikus formális logika alapján. Hogy csak néhányat említsünk ezek közül: „Leibniz Hilbert előtt élt”, „Az irreverzibilis makroszkopikus folyamatok rendkívül nagy gyorsasággal mennek végbe”, „A bűncselekmény elkövetése idején a vádlott más városban tartózkodott”, „Két egymással ellentétes kijelentésből egy másik önkényes kijelentés következik” stb. Ebbe a csoportba tartoznak mindazok az ítéletek, amelyek valamely determinált esemény jövőbeni bekövetkeztéről vagy be nem következteséről szólnak. Például: „ennek az évnek az első három hónapjában a Föld meg fogja közelíteni a Napot”, „1981 március hónapjában napfogyatkozás lesz” stb.

Mindezek a tények már önmagukban is eléggé meggyőzően mutatják, hogy a klasszikus logika nem veszítette el érvényét, és teljes mértékben megtartotta hatályát valamennyi olyan állítás értékelésénél, amelyeknek az igazságát egyértelműen és hatásosan lemérhetjük egy kétértékű logikai rendszer alapján.

¹⁵ M. Rosental, Id. mű.

Vizsgáljuk meg a következő esetet: Megkérdezzük egy hallgatót, aki éppen most vizsgázott, hogyan sikerült a vizsgája, s a hallgató azt válaszolja, hogy sikeresen letette. Ha a hallgató egyes osztályzatot kapott, joggal állíthatjuk, hogy kijelentése hamis. Ha azonban kettést, hármast, négyest vagy ötöst kapott, azt állíthatjuk, hogy kijelentése igaz. El kell azonban fogadnunk, hogy a kijelentés igazságának foka függ attól, hogy a hallgató az említett osztályzatok közül melyiket nyerte el, így jeles osztályzat esetén a kijelentés igazsága a legmagasabb fokú, vagyis a kijelentés és a valóság között ebben az esetben áll fenn a legnagyobb mérvű megfelelés, míg elégséges osztályzat esetén az igazság foka jelentősen kisebb lenne. (Ez lehetőséget nyújtana pl. a hallgatók szüleinek arra, hogy azt állítsák, hogy egyáltalában nem tette le sikeresen a vizsgáját!)

Nyilvánvaló, hogy a kijelentés igazságának kétértékű értékelése ez esetben nem tükrözi a tényleges helyzet bonyolultságát. Ezt csupán valamely többértékű értékelés valósíthatja meg.

Vizsgáljuk meg a következő tipikus esetet is. Tétélezzük fel, hogy megkérdezzük egy mai drámaíró, hány nézője volt új darabja bemutatójának, s ő azt válaszolja: „tele volt a színház”. Tétélezzük fel, hogy abban a színházban, amelyben a bemutató lezajlott, száz férőhely van. Természetesen nem vádolhatjuk a drámaíró hazugsággal, ha a színház száz férőhelyét teljesen megtöltötte a közönség. Még abban az esetben sem vádolhatjuk hazugsággal, ha egy vagy két ülőhely üresen maradt, mindenesetre ebben az esetben kijelentése az igazság alacsonyabb fokán állt. De mi a helyzet, ha a színházban hat, hét vagy tíz üres hely volt? Alapos indokunk van-e ebben az esetben azt állítani, hogy a drámaíró kijelentése hamis? Tény az, hogy ilyenkor a kétértékű értékelés nem képes teljesen betölteni feladatát. A szóban levő kijelentésnek az igazságát tökéletesen csak egy százjegyű logikai rendszer alapján értékelhetjük. Ha a színháznak mind a száz helye el volt foglalva, akkor a drámaíró kijelentésének az igazsága „egy”, ha a száz hely közül 20 üres volt, akkor a drámaíró állításának az igazsága „80/100”. Ilyen módon csak abban az esetben állíthatjuk logikusan, hogy a drámaíró kijelentése az igazság „0” fokán áll (vagyis hazugság), ha a színházban minden hely üresen maradt. Hasonló a helyzet akkor is, ha valaki kijelenti, hogy egy adott pohár tele van vízzel. Csupán a folyadék teljes hiánya a pohárban adna alapot annak a kijelentésére, hogy a pohár üres.

Számos olyan ítélet létezik, amelyet nem tudunk helyesen értékelni a kétértékű logika alapján, ugyanakkor a többértékű logika lehetővé teszi számunkra, hogy helyesen és adekvát módon értékeljük az ítéletek igazságának a fokát. Ilyen ítéletek nem csupán a mindennapi nyelvben fordulnak elő, hanem a legegzezaktabb elméleti és kísérleti tudományok területén is. Hogyan tudjuk például helyesen értékelni a klasszikus logika keretében a következő kijelentéseket: „Ez a kémcső tele van kénsavval”, „ebből az edényből a légszivattyú kiszívta a levegőt”, „a π tizedestört formájában egymás után 200 nulla fordul elő”, „a szél másodpercenként 40 méter sebességgel halad”. Hogyan törekedhetünk a valóság adekvát tükrözésére a különböző tudományos elméletek keretében, amelyekben ilyen kijelentések fordulnak elő, ha nem engedjük meg az igazság többértékű értékelését? Még nyilvánvalóbb ez a tétel az olyan kijelentések esetében, amikor valamilyen lehetséges eredmény bekö-

vetkeztét vagy be nem következettét állítjuk egy adott sztohasztikus átalakulás folyamatában.¹⁶ Csak abban az esetben értékelhetjük helyesen például annak az állításnak az igazságát, hogy „ezzel a szelvényvel fogjuk az állami lottó legnagyobb nyereseményét megnyerni”, ha olyan jelentést tulajdonítunk az igazságnak, amely a valószínűség fokának felel meg: egy forgalomba hozott lottószelvényre fog esni a legnagyobb nyeresemény.

A tények azt bizonyítják, hogy a többértékű igazságértékelés bevezetése nemcsak hogy nem korlátozza egy rendszer elméleti hitelét, hanem ellenkezőleg, fokozza. Ha valamely rendszer lehetővé teszi, hogy jobban megjelöljük a valóság megfelelő tárgyait, akkor fokozza a rendszer koherens voltát a reális tárgyakkal azzal a területével, amelyet megjelöl és tükröz.

A heterodox logikai rendszerek irracionális voltára vonatkozó állítások irracionálisága

Az eddig elmondottakból kiindulva elemezhetjük az irracionalistáknak azokat az érveit is, amelyekkel irracionálisnak kiáltják ki a mai „heterodox” logikai rendszereket.

I. A modern „heterodox” logikai rendszerek létrehozása és gyakorlati alkalmazása nemcsak hogy nem bizonyítja az általános törvényszerűségek bármilyen hiányát a világban, hanem ellenkezőleg, alátámasztja az ilyen törvényszerűségek jelenlétét. Ezt az a tény erősíti meg, hogy egy olyan rendszerrel, amely az általánosság bizonyos fokán áll és meghatározott törvényszerűségeket tükröz, egy másik, az általánosság magasabb fokán álló és általánosabb törvényszerűségeket tükröző rendszerre való áttérés lehetőségét ad az objektív valóság teljesebb és sokoldalúbb feltárására.

II. Az új logikai vagy tudományos elmélet nem szünteti meg a régi hatályát, hanem megőrzi annak általános érvényét azon a területen, amelyen érvényben volt. Amikor az új rendszer ezen a területen kívül a tárgyak és jelenségek szélesebb körét is átfogja, kiterjeszti a racionális emberi megismerés szféráját, és lehetővé teszi, hogy még adekvátabb módon tükrözzük az objektív valóság sokféleségét.

III. Minden új tudományos igazság, amely arra hivatott, hogy felváltson egy régi igazságot, nem egyéb, mint az utóbbi pontosabb meghatározása, új lépés a szubjektív igazságtól az objektív felé, a viszonylagostól az abszolút igazság felé, amely utóbbi valamennyi viszonylagos igazság összege.

IV. Mindez azt mutatja, hogy *kizárólag* a logikára és az egészséges emberi értelemre építhetünk a tudományban éppen úgy, mint az ember mindennapi munkagyakorlatában és tevékenységében, mivel ezeknek az érvénye potenciálisan korlátlan és nem is korlátozható.

A „heterodox” logikai rendszerek sajátosságának elemzése mutatja, hogy ezeknek az érvénye semmiképpen sem támaszthatja alá az irracionalizmust. Ellenkezőleg, valamely gyenge aproximatív klasszikus modell felváltása más, erősebb modellel azt jelenti, hogy közelebb kerülünk az empirikus eredetű adekvát tükrözéséhez. Amikor kiküszöböljük a klasszikus

¹⁶ L. A. Eskenazi, *A kétjegyű és a többjegyű logika szerepének és jelentőségének filozófiai értékeléséhez*. Философска Мисъл 1964/1. sz. 68—77. o.

logika egyik törvényét, amely nem képes teljes mértékben tükrözni a bonyolult jelenségek sokrétűségét szabályozó bizonyos törvényszerűségeket, mással helyettesítjük azt, olyannal, amely teljesebben és pontosabban tükrözi ezeket a törvényszerűségeket. Az új rendszer kiterjeszti a régi rendszer érvényességének körét és ezt mint egyedi esetet fogja át. Megőrizve lényegét egyúttal fokozza az objektív valósággal való koherenciáját. E folyamat olyan törvényszerűség alapján megy végbe, amely az objektív dialektikus fejlődést tükrözi: egy kevésbé általános állapotból az általánosság magasabb fokán levő állapotba. Ez önmagában a legkésebb bizonyítéka ennek az objektív és általános érvényű törvényszerűségnek és e törvényszerűség megismerhetőségének. Ebben az értelemben a modern logika az irracionálisizmus teljes elvetését jelenti.

«ГЕТЕРОДОКСАЛЬНЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ» И ИРРАЦИОНАЛИЗМ

А. Эшкенази

В статье дается краткая информация о так называемых гетеродоксальных логических системах. Это такие современные логики, в которых отвергается какая-либо закономерность классической формальной логики. Автор опровергает точку зрения, согласно которой, многообразие логических систем доказывает иррациональность действительности. Автор указывает на то, что существование и необходимость многоценностных, гетеродоксальных логик доказывает именно то, что человек в историческом процессе познания способен все более адекватным образом фиксировать, отражать закономерности действительности.

“HETERODOX LOGICAL SYSTEMS” AND IRRATIONALISM

by A. Eskenazi

The paper gives a short description of the so-called heterodox logical systems. These are modern logics, which reject some rules of classical formal logic. The author refutes the views according to which the variety of logical systems is a proof of the irrationalism of reality. He shows, that the existence and necessity of many-valued, heterodox logics proves, that man, in the historical development of cognition, is able to grasp and reflect the laws of reality in an increasingly adequate way.

Objektív természetkép és társadalmi praxis

1. A praxis — a marxista filozófia centrális kategóriája

Ha a marxizmust, a marxizmus filozófiáját a maga egészében akarjuk jellemezni Gramscival kell szólnunk: a marxizmus a gyakorlat filozófiája. Nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy Marx a maga filozófiájának lényegét, az e filozófia egészét meghatározó, alapvető mozzanatot mondotta ki 11. Feuerbach-tézisében: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Csakhogy e híres tézis többféleképpen értelmezhető, és többféleképpen értelmezik is.

Ha kiszaktjtjuk a marxi összkoncepcióból, ha nem vesszük tekintetbe, mit jelent a praxis Marxnál, akkor a 11. téziséből csak az a megállapítás marad, hogy Marx filozófiája forradalmi filozófia, *olyan világmagyarázat*, amely alkalmas eszköz a világ megváltoztatására. Ez igaz. De ha Marx tézise csak ezt jelentené, és semmi többet, akkor a marxizmus filozófiája sem különbözne jó néhány előbbi filozófiai irányzattól. Hiszen semmiképpen sem a marxizmus az első olyan filozófia, amely a világ megváltoztatására törekszik. Éppen az az „eddiggi materializmus”, amelyet Marx a tézisekben bírál, legalábbis ennek a materializmusnak XVIII. századi francia formája, határozottan forradalmi és politikusi, határozottan a gyakorlatra orientált abban az értelemben, hogy a régi társadalmi berendezkedés helyére újat, „igazságot” akart állítani.

Csakhogy ez a forradalmiság, bármilyen radikális legyen is politikailag, nem *forradalmi e szó filozófiai értelmében*. Ennek megértése — és a 11. tézis látszólagos ellentmondásának feloldása — azonban nem lehetséges a marxi praxis-fogalom sajátos, s minden megelőző „nem-filozófiai” gyakorlat-fogalommal szemben radikálisan új tartalmának analízise nélkül. Minden megelőző materializmus számára a gyakorlat valami olyasmi, ami a valóságosra mint adottra kívülről erőszakolja rá magát, „átalakítja” a valóságot, illetve „helyreállítja” a valóságos megbomlott rendjét, de tulajdonképpen semmi köze nincsen a valóságos szerkezetéhez; „... a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan.” Marxnál ezzel szemben a *gyakorlat* — a filozófia számára — nem valami a valósággal szemben álló, a valósággal megküzdeni akaró (egyben azonban nem valóságos) princípium, hanem *maga a valóság*. A megelőző materializmus titkát tulajdonképpen Kant mondja ki nyíltan, amikor elválasztván egymástól a tiszta és a gyakorlati észet, a gyakorlatot az erkölcsi gyakorlatra szűkíti le, az emberi individuum autonómiájának az adott valóság keretei közötti megvalósítására és megóvására. Mert ha a valóságos az objektum, az, ami adott, a fakticitás, akkor — ki nem mondása mit sem változtat ezen — a gyakorlat nem lehet valóságos gyakorlat.

Amikor Marx a valóságosat nem objektumnak fogja fel, hanem gyakorlatnak, emberi érzéki tevékenységnek, szubjektívan, azaz a valóságosban számára az objektum és a szubjektum egymástól elválaszthatatlanul és azonosként jelennek meg, egyben *kritikát gyakorol az idealizmus felett is*. Az idealizmus — mondja — „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant”. És Marx ezzel lép túl minden megelőző materializmuson és idealizmuson azzal, hogy kimutatja az egyoldalúságukban rejlő lényegi azonosságot, azt, hogy egyikük sem fogja fel „az emberi tevékenységet... tárgyi tevékenységnek”. Az ún. filozófiai materializmus számára a tárgy, az objektum adott, ezzel szemben a tevékenység a maga „pizkos-zsidó megjelenési formájában” külsődleges, míg az idealizmus a valóságos lényegének tekintti ugyan a tevékenységet, de megszünteti az objektum oldalt, „nincs tárgyiséga a tudáson kívül”, „... a tárgyiségon mint olyanon ütközik meg”.

A *marxi filozófia centruma, kiinduló és végpontja a praxis*, amelyben egységet alkot a szubjektum- és az objektumoldal, egymástól elválaszthatatlanul. Meg kell itt jegyeznünk, hogy az objektum és a szubjektum *praxisbeli* dialektikus azonossága *ontoló-*

gái, nem pedig ismeretelméleti megállapítás. A megismerő individuális szubjektum számára a valóságos *kizárólag* objektumként egzisztál, azaz magánvalóként, amely a szubjektum megismerő tevékenységétől függetlenül, „objektíve” létezik. És a félreértések elkerülése végett, melyekkel nem csekély számban találkozunk sajnos a marxizmuson belül is, ki kell még mondanunk valamit, aminek minden marxista számára tökéletesen világosnak kell lennie. Az a szubjektum, amelyről az eddigiekben szó volt, nem az elszigetelt egyén és ennek a tudata. Abban a pillanatban, ahogy szubjektumnak egy „elvonat — elszigetelt — emberi egyént” előfeltételezünk, ennek számára a társadalmiság éppen úgy pusztá objektum, akárcsak a természet. Csakhogy — amint ezt Marx a 6. Feuerbach-tézisben kimondja — ez az elszigetelt emberi egyén pusztá előfeltételezés: a fetisiztikus tudat előfeltételezése. Az elidegenedett társadalom emberének tudatában — azon társadalom emberének tudatában, amelyben a tényleges emberi viszonyok dologi viszonyok formájában jelennek meg —, ahol tehát a társadalomban lejátszódó mozgás elszigetelt egyének tevékenységének tűnik, az egyén jelenik meg szubjektumként, méghozzá pusztá szubjektumként, ezzel szemben a világ a maga egészében, a társadalom — és ezen belül minden más egyén is — éppen úgy, mint a természet, objektumként, méghozzá pusztá objektumként jelenik meg. E látszat transzcendens megfogalmazásaként alakul ki azután az az elképzelés, amely a valóságos szubjektum (az emberi nem) lényegét a valóságoson kívülre vetíti, s a valóságosát a maga egészében (természet, társadalom) ezen transzcendens szubjektum objektumaként fogja fel. Ez a látszat azonban nem szűnik meg látszatként való felismerésével. Annak tudata ugyanis, hogy az ember társadalmi viszonyai saját tevékenységének termékei, még semmiképpen sem azonos azzal, hogy az ember már ura is lenne ezeknek a viszonyoknak. Az elidegenedett társadalmi viszonyok közepette a társadalmiság objektum volta mégsem pusztá látszat, mert az alávetettség annak ellenére fennáll, hogy az ember nem rajta kívül levő erőknél, tőle független törvényeknek van alávetve, hanem saját tevékenysége termékeinek; és a fetisiztikus látszat felismerése csak a lehetőségét teremti meg annak, hogy a szubjektum a forradalmi *tevékenység* útján megszüntesse ezt az alávetettségét, megszüntesse a társadalom törvényszerűségeinek természetétörvény jellegét.

A szubjektum-objektum dialektikus azonossága a marxi filozófia *forradalmiságának tüka*: az ember egy „adott” valóság fétisének bilincseitől csak akkor szabadulhat meg, ha felismeri, hogy ez az „adott” valóság a saját tevékenységének terméke.

És *ebben az értelemben* még a legforradalmibb polgári filozófia is valóban csak „magyaráz”: teoretikusan is — amennyiben egy *eleve adott emberi „lényeg”*-nek megfelelő társadalmi berendezkedés megvalósítására törekszik, de praktikusán is —, nem teremti meg másnak az előfeltételét, minthogy a már kialakult, adott társadalmi viszonyoknak megfelelő politikai berendezkedés megvalósulhasson. Ebben az értelemben valóban a marxi filozófia az első, amely *tüllép a magyarázaton és megváltoztatja a világot*: a világot, amely nem eleve „adott”; hanem maga az objektívalódott emberi praxis. A marxizmusban a praxis öntudatra jut, ennyiben forradalmi fordulat a marxizmus a filozófia történetében.

Az a mozzanat azonban, hogy az objektum és szubjektum egységét jelentő praxis *tárgyi* tevékenység — s ezzel sikerült Marxnak a polgári materializmus korlátozottságát nem-idealista módon meghaladnia —, a marxizmus praxis-fogalmának semmiképpen sem elhanyagolható momentuma, az a mozzanat ugyanis, hogy „... az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi életfolyamatokat általában”. Az anyagi élet termelési módja pedig valami olyan mozzanatot előfeltételez, amely a szubjektum, az ember számára valóban *csak objektum: a természetet*. Az objektum és a szubjektum azonossága Marxnál nem a hegeli módon, misztifikálva, az abszolút szellemben valósul meg: az ember természeti lény, amely a maga valóságát — a társadalmiságot — éppen a természeti korlátok állandó visszaszorítása közben hozza létre és alakítja. *A praxis, a szubjektum és objektum azonossága* nem más, mint a — természetből kinövő — *társadalmiság*. „A társadalmi élet” az, amely „*lényegében gyakorlati*”.

2. Tudomány és filozófia — a szemléletmód különbsége?

A filozófia szemléletmódja tehát Marxnál a tárgy, a valóságos szubjektív, érzéki-emberi tevékenységnek, gyakorlatnak való felfogása. Összeegyeztethető-e ez a szemléletmód a „tudomány” szemléletmódjával, amely a maga *tárgyát kizárólagosan objektumnak* fogja fel? A „tudományéval”, amely a maga tárgyát az embertől független objektivitásnak tekinti, olyan objektumnak, amelynek mozgása az embertől független kauzális kapcsolatok, objektív törvényszerűségek által meghatározott? A „tudományéval”, amely

éppen arra törekszik, hogy kizárjon a maga tárgyából minden antropomorf és antropocentrikus vonást, amelynek éppen az a specifikuma az emberi megismerés minden más formájával szemben, hogy amikor a maga tárgyát vizsgálja, közvetlenül még az emberi célkitűzésektől is elvonatkoztat?

Vajon nem reked-e meg a valóság objektív, „tudományos” megközelítése annál az objektivitást fetisizáló szemléletmódnál, amely a Marxot megelőző materializmus sajátossága volt? Ha pedig így van, akkor vajon egymás mellett, egymást — bizonyos értelemben szükségszerűen — kiegészítve áll-e „tudomány” és filozófia? Mert a tudomány szükségességét, a tudomány jelentőségét az emberi élet, a társadalom szempontjából csak valamiféle romantikus álláspontból tagadhatjuk, arról az állásponttól, amely nyíltan vallja, hogy az „emberi problémák” megoldásának egyedüli útja a technika vívmányainak megtagadása, a visszatérés valamiféle ősalapozathoz, ahol az ember és természet mindenfajta közvetítés nélkül állottak szemben; azaz, ha megszüntetjük az ember emberi voltát. Hiszen már a *legkezdetlegesebb szerszámhasználatban is* — tudatosított vagy nem tudatosított formában, az ebből a szempontból tökéletesen közömbös — *egy objektív, azaz embertől független természet kauzális kapcsolatainak a felhasználása rejlik*. Amikor a tudomány megkonstruálja a maga dezantropomorfizáló természetképét, nem tesz mást, mint felismeri, általánosítja és rendszeres ismeret rangjára emeli azokat az előfeltételeket, amelyek már a legprimitívebb munkatevékenységben is benne jelennek. Azt ugyancsak nehéz lenne elfogadtatni bárkivel is, hogy a tudomány a maga szemléletmódjának ellenére, nem pedig ennek eredményeként érte el a maga gyakorlati sikereit. Az igazán hatékony tudomány éppen a dezantropomorfizáló szemléletmód kibontakozásával vált lehetővé (Galilei).

Látszólag tehát két megközelítésmód áll egymással szemben: a filozófiáé, amely mint szubjektumot ragadja meg az objektumot, és a „tudományé”, amely csak objektumot ismer, s a szubjektum feladatává a megismerést, az objektum visszatükrözését teszi. E két megközelítésmód szembeállítására nem pusztán teoretikus lehetőség: a modern „élet-filozófiák” — az egzisztencializmus pl. — határozottan elutasítják a „tudomány” szemléletmódját, megtagadják a „tudománytól” a valóságjelölést „jogát”, s a tudományt pusztán segédeszköznek tekintik, amely nagyon hasznos lehet bizonyos célok megvalósításakor, de semmi köze nincsen a valósághoz. Azoknak a filozófiáknak a szemszögéből, amelyek csak szubjektumot ismernek vagy ismernek el valóságosnak, ez az álláspont tökéletesen konzekvens.

A marxizmuson belül is találkozunk azonban olyan felfogással, amely elutasító álláspontra helyezkedik a valóság „tudományos” megközelítésével szemben, mint pozitívizmust utasít el mindenfajta „fakticitást”, a valóság objektív törvényszerűségeinek keresését. Azt állítja, hogy a szubjektum nélküli objektum tételezése a polgári társadalom fetisizált világának fetisizált tudatából, olyan elidegenedett tudatból fakad, melynek számára az emberek közötti társadalmi viszonyok dologi viszonyok formájában jelennek meg.

Mindez, ha a társadalomtudományokra vonatkoztatjuk — tökéletesen igaz. Ez következik abból, amit fentebb a marxi filozófiáról és a marxi filozófia praxis-fogalmáról mondtunk. S világosan kell látnunk azt is, hogy ez a kritika nemcsak a polgári társadalomtudománnyal szemben jogosult, hanem a marxizmus olyan értelmezőivel szemben is, akik a gyakorlat filozófiájától, az ebben megvalósuló dialektikus egységtől „visszaléptek a filozófiái materializmushoz” (Gramsci). Ez az értelmezés, az a visszalépés ugyanis, melynek veszélyére Gramsci felhívta a figyelmet, a sztálini korszak egész hivatalos marxizmusát jellemezte, s Sztálinnak abban a megállapításában „tetőzött”, hogy a társadalom törvényei, amiképpen a természet törvényei is, a „rajtunk kívül levő objektív valóság tükröződései az emberek fejében”. A társadalom vonatkozásában ez a szemlélet valóban az eldologiasodott emberi viszonyok, az elidegenedés viszonyai által teremtett látszat ugyancsak fetisizált tudata, azt az állapotot tükrözi, amikor „az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigazza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette”.

De a marxi álláspontból semmiképpen nem következik, hogy az egész valóságot az ember saját tetteinek kell felfogni. Márpedig, ha azt állítjuk, hogy a dezantropomorfizáló természettudomány, a természettudomány világképe, amennyiben a természet törvényeit mint pusztán objektivitást tételezi, ugyancsak ilyen fetisizált tudat szülötte, *ezzel impliciten a természetet is az ember tetteinek fogjuk fel*. Ha az objektív természetkép elfogadását pozitívizmusnak minősítjük, tulajdonképpen magunk adunk tápot és talajt a természettudomány pozitívista értelmezésére, pontosabban: elfogadjuk ezt az értelmezést, s a filozófiát, mint az egyetlen lehetséges *valóságmagyarázatot*, e mellé a pozitíviztikus természetkép mellé állítjuk. Ez az álláspont ugyanis, amikor a természettudományt nem a

valóságos, a valóságos természet megismerésének, hanem pusztán szubjektív tapasztalatok rögzítésének fogja fel, pontosan ugyanazt állítja a természettudományos elméletek tartalmáról, mint a modern pozitívizmus.

3. Tudomány és filozófia — a tárgyak különbsége

A „tudomány” és a filozófia szemléletmódja különböző — ez a fentiek alapján világos. A kérdés csupán az, hogy valóban csak a szemléletmód különbségéről van-e szó? Csupán arról-e, hogy tudomány és filozófia más- és másképpen közelíti meg a VALÓSÁGOSAT? Nem lehetséges-e az, hogy más az a valóságos, amely az egyiknek, a „tudománynak”, és más az, amely a másiknak, a filozófiának a tárgya. Hogy vajon a „tudományok” tárgya, az a valóságos, amelyet a „tudomány” leír, nem valóban csak *puszta objektum-e* nemcsak a megismerés, hanem egyben az emberi tárgyi tevékenység számára is? — míg a filozófia tárgya, a filozófia által leírt valóságos, azaz a társadalmiság, a gyakorlat olyan objektum, amely egyszerre mind szubjektum is? Álláspontunk szerint éppen ez a helyzet. Azaz a „tudományos” és a „filozófiai” szemléletmód nem egy és ugyanazon valóság megközelítésének két különböző módszere — amely esetben csak azt kellene vitatnunk, vajon a kettő komplementer módon kiegészíti-e egymást, vagy hogy esetleg az egyiket, illetve a másikat „ki kell iktatnunk” ahhoz, hogy a valóságos megközelítésének helyes útján járjunk —, hanem a maga tárgyának megközelítésére mindkettő az egyedüli helyes módszer.

Azok azonban, akik szerint nincsen objektum szubjektum nélkül, nem fogadják el ezt a megoldást. Azt állítják, hogy az ember számára a természet is csak a praxisban, a praxis által adott, ennél fogva nem választható el a praxistól. Kétségtelen ugyanis, mondják, hogy van *valami*, ami ellenállást fejt ki az ember tárgyi tevékenységével szemben, valami, ami szemben áll az emberrel, a praxis hordozójával — ezt a valamit nevezük, ha tetszik, természetnek —, de ennek a valaminek a konkrét struktúrája, azok a konkrét formák, amelyekben megjelenik az embernek, a „racionalitása”, a benne érvényesülő kauzális kapcsolatok és törvényszerűségek, tehát mindaz, ami az ember számára objektumként szerepel, semmiképpen sem objektív, azaz az emberi praxistól független adottsága ennek a valaminek, hanem a praxis által teremtet.

E felfogást alátámasztó argumentumok semmiképpen sem intézhetők el egy kézlegyintéssel. Hívei mindenekelőtt azzal érvelnek, hogy a természet „racionalitásának” tételezése, az a feltételezés, hogy egy önmagában vett természetben valamiféle törvényszerűségek érvényesülnek, szükségképpen bevisz egy transzcendens momentumot a világba. Honnan ered a racionalitás, ha nem tételezünk valamiféle rációt, amely azt megkonstruálta? Egy természetfeletti ráció, szellem tételezése nélkül nem tételezhetünk „rendet” a természetben. A „rend” az emberi praxis szülötte, és e „rend” elszakítása a praxistól éppen úgy elidegenedett termék, mint ahogyan az a társadalom törvényszerűségeinek elszakítása az emberi tevékenységtől. S még ha el is ismerik egy — természetesen nem racionalis — strukturáltság objektív létezését a természetben, abban a természetben, amelyben még nem létezett az ember, felteszik a kérdést, hogy hol van *ma* ez a természet? A humanizált természet — s a történelmi embernek bizonyos értelemben valóban ilyen humanizált természettel van dolga — nem azonosítható az „önmagában vett” természettel.

Marxra is hivatkoznak — „De a természet is, elvontan véve, magáért-valóan, az embertől való elválasztásban rögzítve, az ember számára semmi.” Sőt, álláspontjuk védelmében a Feuerbach-tézisek Marxra is hivatkozhatnának — az előbb idézett megállapítás még a Gazdasági-filozófiai kéziratokból való —, arra a Marxra, aki már határozott formában megfogalmazza a maga praxisra orientált dialektikus filozófiáját. „Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely elszigeteli magát a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés”. Márpedig — állíthatjuk — az objektív természetre vonatkozó kérdésfeltevés elszigeteli magát a gyakorlattól. Egyáltalában az igazság és a gyakorlat kapcsolatára vonatkozó marxi álláspont csak úgy értelmezhető helyesen, ha belátjuk, hogy maga az igazság is csak a praxisban jön létre; a teória mint a valóság tükörképe nem létezik; a teória maga is a praxis része, nem pedig valami, ami felette áll.

Alaposan szemügyre kell vennünk a fenti érveket. Már csak azért is, mert — ha az általuk alátámasztandó elképzeléssel nem is értünk egyet — látnunk kell, hogy a marxista filozófián belül megtalálható az ennek másik pólusát jelentő felfogás is, amely nem kevésbé egyoldalú a most vizsgált álláspontnál, mert megkerülve mindezeket a problémákat telje-

sen kidobja a filozófiából a marxi praxis-fogalmat, és ezzel, minden verbális hangoztatás ellenére, a dialektikát is.

Mindenekelőtt el kell ismernünk azt, hogy a természet az ember számára „magáértvalóban” valóban semmi. A természet valóban csak a praxisban, tevékenységben adott a számunkra. És ennek megfelelően történelmileg változik, hogy *mi jelenti számunkra a természetet*. És nemcsak abban az értelemben, hogy az emberi tevékenység átalakította e tevékenység eleve adott környezetét, azaz objektíve is megváltoztatta a „természetet”, hanem abban az értelemben is — és ez itt a lényegesebb —, hogy az embernek a természettel folyó anyagcseréje állandóan alakítja és változtatja az ember *képét* a természetről. Itt nem arra gondolunk, hogy az ember más- és másképpen értelmezi a természet jelenségeit — az értelmezések különbözősége csupán következménye annak, hogy a praxis által és a praxisban egyre „több” az, ami az ember számára természetként megjelenik. Az anyag elemi részecskéi pl. semmiképpen sem tartoztak mindig ahhoz, ami az ember számára a természetet jelentette; és ez nemcsak „mennyiségi” kérdés. Egyre újabb és újabb minőségű jelenségeket fedez fel az ember a természetben, és a legtöbb esetben éppen ez kényszeríti arra, hogy a már „meglevőket” másképpen értelmezze. Sőt, nemcsak történelmileg változik a természet-fogalom tartalma. Mert amint e történelmi tartalomváltozás alapját is a praxist megalapozó ember-természet anyagcsere kibővülése alkotja, úgy egy adott korszak különböző individuumai számára az ebben az anyagcsere folyamatban elfoglalt konkrét helyüktől függően is más és más jelenti a természetet.

Ha pedig igaz az, hogy a természettudomány mindig az adott korszak gyakorlatának közvetítésével alakítja ki a maga természetképét — és ez igaz —, akkor a leegzekesebb természettudomány sem adhatja az ember számára a TERMÉSZET képét; egy adott korszak természettudománya nem szakadhat el — legalábbis gyökereit tekintve — a korszak termelőtevékenységétől, a konkrét tárgyi tevékenység adott korszakbeli formáitól. A természettudomány — ha a természetet írja is le — *mindig az egy adott korszak embere számára adott természetet* ábrázolja.

Mindez azonban nem elégséges ahhoz, hogy a tudomány természetképéről — amelynek legalapvetőbb vonása objektív, dezantropomorf és dezantropocentrikus jellege — kijelentsük, hogy éppen ezek a vonások egy elidegenedett társadalmi praxis belevetődései a természetképbe. A természetkép konkrét tartalma és mélysége természetesen a praxishoz kötött, és *semmit* nem tudhatok egy olyan természetről, amellyel nem kerül kapcsolatba a praxis, a társadalmi létmód. Ezt, és csupán ezt mondja ki Marx idézett megállapítása. Azt azonban, hogy a természettudomány dezantropomorf természetképe — amely a maga szubjektumtól megfosztott vonásaiban meghatározott struktúráját, meghatározott objektív törvényszerű kapcsolatokat tulajdonít a természetnek — olyan valamit tükröz vissza, ami az emberi praxistól függetlenül is olyan, mint amilyennek leírjuk — éppen a praxis bizonyítja. Hiszen a bizonyos „*valami*” *ellenállásának a leküzdését csak egészen meghatározott előfeltételek teszik lehetővé*, magyarul: a természetre vonatkozó emberi célkitűzések megvalósítása *függvénye* a természetről kialakított ismereteinknek. Itt persze sohasem részletmozzanatokról van szó. Önmagában véve valamilyen praktikus feladat megvalósítása nem bizonyítéka a sikeres megoldást lehetővé tevő ismeretek igazságának. Ezt csak a pragmatista állíthatja, aki egy ismeret igazságát közvetlenül azonosítja a felhasználhatóságával. A praxis mint igazságkritérium a pragmatizmus és a marxizmus felfogásában nem abban az értelemben különbözik egymástól, hogy a pragmatizmus számára az igazság azonos a felhasználhatósággal, míg a marxizmus számára a praxis az igazság kritériuma. Így megfogalmazva — és sokszor a marxizmus nem tudott másképpen érvelni — a különbség pusztán szavakban rejlik, abban, hogy a marxista hozzátenné ahhoz, amit a pragmatista állít, még azt is, hogy ez az igazság pedig objektív is. A különbség egészen másutt jelentkezik: magának a praxisnak az értelmezésében, abban, hogy az a pragmatista számára pusztán egyedi aktusokból áll. Minthogy azonban a marxizmus szerint a praxis maga a társadalmiság, a praxis marxi igazságkritérium-jellege sem valamiféle meghatározott konkrét cselekedeteket illető hasznosság vagy eredményesség. Számos olyan példát említhetnénk, ahol egészen világosan meg is mutatkozik, hogy hamis (ill. csak relatíve igaz) ismeretek is lehetővé tesznek helyes és célszerű cselekvést. Az ember természetképének igazságát mint történelmi folyamatot a praxis a maga egészében igazolja, amennyiben lehetővé teszi az ember természet feletti uralmának, a „természeti korlátok visszaszorításának” egyre kiszélesedő megvalósítását. Ezen belül, a természetkép kibontakozásának mint igazságfolyamatnak az egészén belül az egyes ismeretek igazsága mindig csak relatív, méghozzá alapvetően abban az értelemben, hogy igazságuk megállapításának az esetek többségében egyedüli eszköze „ellentmondásmentes” beépülésük a természetkép egészébe, koherenciájuk az egésszel (és ez nemcsak egyes tételre, hanem részelméletekre is vonatkozik); márpedig az „egész” csak mint folyamat

igaz, mindig lehetnek olyan részletei — sokszor alapvetően fontos részletei — amelyek tulajdonképpen hamisak, de amelyek nem-igaz volta az adott stádiumban nem ismerhető fel.

Az igazságkritérium ilyen értelmezése mellett elesik az objektív természetkép igazságának tételezése ellen felhozott következő érv is: Ha a természeti korlátok visszaszorítása igazolja az objektív, dezantropomorfizáló természetképet, akkor ennek analógiájára bárki állíthatná azt, hogy a praxis a maga egészében — minthogy az a természettel folytatott anyagcserén, a munkán túl, a társadalmi viszonyok állandó átalakulása is — bizonyítéka egy „objektív”, azaz fetiszisztikus, elidegenedett társadalomképnek. De — és ez a különbség alapvető — míg a természet vonatkozásában az embernek az objektív természetkép alapján sikerült a maga alapvető célkitűzését megvalósítania, addig az „objektív” társadalomkép nem vezetett a célkitűzések megvalósításához; ha bizonyos „objektív” társadalomelméletek meg is alapoztak hatékony társadalmi mozgalmakat, az eredmény sohasem esett egybe a célkitűzéssel.

Igy tehát az igazság és gyakorlati viszonyát elemző 2. Feuerbach-tézis elfogadása semmiképpen sem áll ellentétben a természet objektumként, embertől független objektivitásként való tételezésével. Az a természetkép, amelynek mozzanatai tisztán spekulatívak, amely úgy veti fel a maga kérdéseit, hogy azoknak ilyen vagy olyan megválaszolása nem függvénye az emberi praxis természetátalakító munkamozzanatainak, a természeti korlátok visszaszorítását eredményező folyamatnak — valóban skolasztikus, s igazsága nemhogy nem dönthető el, hanem az igazságára vonatkozó kérdés rendszerint értelmetlen is. A természettudományok természetképe azonban, meghatározó mozzanatát — objektív és dezantropomorfizáló jellegét — is beleértve, semmiképpen sem ilyen jellegű. Attól fogva, hogy egyáltalában természettudományról beszélni lehet — és ez a XVII. században, a Galilei-féle fordulattal következik be, ha a modern tudományos természetkép bizonyos részmozzanatai jóval korábbi keletűek is —, ez a természettudomány fokozottan az emberi praxis természetátalakító mozzanatának részévé lesz, s ennyiben a maga *teoretikus tendenciájában* éppen e praxis által válik igazolttá. Az e korszakot megelőző természetleírások viszont az említett „skolasztikus” módon vetették fel a kérdéseket; ez nem — téves — természettudomány volt, hanem természetfilozófia, s mint természetfilozófia — amint erről majd szó lesz — nem a természet képe, hanem a — nagyon is korlátozott — praxis (marxi értelemben!) közvetlen függvénye volt, ha ezt nem is ismerte fel. Ezzel nem jelentőségét — gondoljunk pl. Arisztotelészre — tagadjuk, csak funkciójának eltérő voltára mutatunk rá.

De ha elfogadjuk, hogy a természettudomány természetképe az objektív természet — történelmileg a praxis által meghatározott — visszatükrözése, akkor látszólag elfogadjuk a természet racionalitását is, elfogadjuk azt, hogy a természetben „rend” uralkodik, s igen nehezen térhetünk ki az e rendet megalkotó transzcendens principium tételezése elől. Csakhogy a *természettudományos „világkép” nem tartalmazza a természetben végbemenő változások lehetséges formáinak semmiféle „racionális” rendjét*. Természet és racionalitás viszonya fordított: *az emberi racionalitás jelel meg a természet struktúrájának*. Ebben nincsen semmi misztikus, és nem tételez semmiféle transzcendenciát. Az ember munkatevékenysége — a praxis minden magasabbrendű formájának kiindulópontja és alapja — az alapja az emberi racionalitásnak. A legprimitívebb teleológikus tételezés is — márpedig teleológikus tételezetség nélkül munkáról, praxisról nem lehet szó — beleütközik a „valamibe”, a természetbe. És ez a telosz csak abban az esetben objektíválódhat, csak abban az esetben lehet — most már humanizált — természeti valóságossá, ha tekintetbe veszi a „valami” adottságait. Hogy ezek az adottságok racionálisnak tűnnek, hogy úgy tűnik, hogy már a természeti valóság is *értelmesen* elrendezett, *értelmes* törvényszerűségeknek megfelelően változik, ennek semmi más oka nincsen, mint hogy maga az emberi értelem is a természet — önmagában véve sem racionálisan, sem irracionálisan, hanem *éppen így* — adott elrendezettségébe, az éppen ilyen törvényszerűségeibe való praktikus belenyúlás hosszú évezredek folyamataiban az éppen így elrendezettségnek — pontosabban: ezen elrendezettség és az emberi tevékenység kapcsolatának — megfelelően rendeződött el.

Abból indultunk ki, hogy a marxizmusnak éppen azért sikerült meghaladnia az objektum-subjektum azonosság hegeli mitologizált formáját, mert az emberi tevékenységet *tárgyi* tevékenységnek fogja fel. A tevékenység tárgya — még akkor is, ha közvetlenül a természettel folytatott anyagcserét vesszük is tekintetbe — a történelem során egyre határozottabb formában maga is részévé lesz a praxisnak, azaz humanizált természetté válik, amely tartalmazza az emberi tapasztalatok, képességek subjektív momentumát. De sohasem szűnik meg ugyanakkor természet is lenni, amennyiben „engedelmeskedik” mindazoknak a törvényeknek, amelyeknek egy még nem humanizált természet

engedelmeskedik. A humanizált természet megszüntetve — megőrzi az eredeti természetet. (Itt most nem is vesszük tekintetbe, hogy a természet ezen humanizálása *soha le nem záruló* folyamat csupán.) Az ember tehát még a szabadság birodalmában sem teheti függetlenné magát a természettől. Ebben az értelemben mondotta Marx, hogy a természettel folytatott anyagcsere az ember számára mindig a szükségszerűség birodalma marad.

A marxi emberi lényeg fogalmához hozzátartozik az ember univerzalizációja és szabadsága. De ez az univerzalizáció nem jelenti azt, hogy az ember lehetőségeinek — a legszabadabb, az elidegenedésmentes társadalomban is — ne lennének korlátai. Az ember minden célját megvalósíthatja. De azon túl, hogy a cél kitűzése is meghatározott, a megvalósításhoz meg kell találnia a megfelelő eszközt; és az eszköz adekvátságát meghatározza a természeti objektívítás. Az emberi szabadsága nem a semmibe való belevettség. Az ember nagyon is konkrét természeti feltételek közé van belevetve, és szabadságát az e feltételekkel vívott le nem záruló történelmi folyamatban vívja ki.

4. Van-e természetfilozófia — van-e társadalomtudomány?

Tudomány és filozófia tehát nem a szemléletmód különbsége, hanem a valóságosé. Azt a valóságosat, amely pusztán objektum, mint pusztán objektumot, azaz „tudományosan” kell megragadnunk. Azt a valóságosat ezzel szemben, amely csak a szubjektum és objektum egységeként, praxisként tételezhető, csak a filozófia ragadja meg adekvátmódon: minden olyan társadalomtudomány, amely a társadalom egészét, vagy akár csak bizonyos mozzanatait mint pusztán objektumot tételezi, azaz amely a társadalom egészének vagy akár meghatározott mozzanatainak az *emberi nem tevékenységétől független* objektív törvényszerűséget tulajdonít — alapjában véve hamisan, fetisizált, elidegenedett formában ragadja meg a társadalmat, pusztán fenomenológikusan közelíti meg azt.

Az a *társadalomtudomány*, amely a társadalom változatlan természettörvényeit kívánja feltárni, foglya marad a fetisiztikus, elidegenedett társadalmi viszonyoknak, csak „magyarázatra” s nem „megváltoztatásra” alkalmas. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalom magyarázatát megváltoztatásával kell „helyettesítenünk”. A megváltoztatás is csak akkor lehetséges, ha tudjuk, hogy mit és hogyan lehet megváltoztatni. Az objektum és szubjektum dialektikus egységének marxi felismerése önmagában nem változtatja meg a társadalmat és nem teremti meg a szabadság birodalmát. Pontosan fel kell térképeznünk azt a világot, amelyben objektum és szubjektum dialektikus egysége megbomlott, ahol az emberi termék az embertől független erőként lép fel az emberrel szemben, s ahol ennél fogva a szubjektum is objektummá válik. Ez a feltérképezés az ún. *társadalmi szaktudományok* feladata, melyek leírják a *természettörvényként funkcionáló* társadalmi törvények konkrét működését. Csakhogy ezek a szaktudományok nem szolgálnak és nem szolgálhatnak mást, mint az elidegenült társadalmi viszonyok konzerválását *akkor*, ha nem rendelődnek alá a praxist a maga totalitásában vizsgáló, a praxist mint a szubjektum és objektum dialektikus egységét tételező filozófiai nézőpontnak.

Ha a szociológia azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy feltárja egy adott társadalmi alakulat konkrét funkcionálását — igen hasznos feladatot tölt be. Hasznos feladatot mindaddig, míg nem úgy fogja fel a maga tárgyát, az adott társadalom törvényszerűségeit, mint amelyeket azért kell feltárni, hogy az ember „alkalmazhassa, felhasználhassa, a maga szolgálatába állíthassa” őket. Ha nem úgy állítja be, mintha ezen törvényekhez ugyanaz lenne az ember viszonya mint a természettörvényekhez. Ha világosan látja és ki is mutatja, hogy ezek a törvények az emberi tevékenység termékei, s az ember a maga forradalmi aktivitásával megszüntetheti ezeket a törvényeket.

Tudatosan nem korlátoztuk a törvények megszüntetését bizonyos törvényekre. Mert ha törvényen, „objektív törvényszerűségeken” olyan típusú kapcsolatokat értünk, mint a természeti jelenségek kapcsolatai, akkor a szabadság birodalmában az ember általában szünteti meg a társadalmi törvényeket. A szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve, s nem „objektív” törvényszerűségeeknek.

Ha a valóságos „tudományos” megközelítésén azt a szemléletmódot értjük, amely az általa vizsgált terület törvényeit az embertől független adottságnak tekinti, amelyhez az embernek — tetszik vagy nem tetszik — alkalmazkodnia kell, akkor *társadalomtudományról* nem is beszélhetünk, illetve a *társadalomtudomány* valóban fetisiztikus tudat. A szubjektum-objektum egységén alapuló filozófiai szemléletmód — éppen azért, mert szubjektumnak *nem az individuális tudatot*, hanem az objektumtól elválaszthatatlan össz-emberi *tevékenységet* tételezi — nem zárja ki az (ontológiai értelemben nem objektív) társadalmi valóságos egyes területeinek specifikus megközelítését, adott kauzális

kapcsolatok, korrelációk feltárását a társadalomban, a társadalom *sajátos* törvényszerűségeinek a feltárását. Ahhoz, hogy az ember a maga célkitűzéseit, amely célkitűzések maguk is a társadalmiság adott állapotának talaján sarjadnak, valóra válthassa — mint-hogy ez az „ember” nem a maga akaratát valamiféle légüres térben szabadon megvalósító egyén, hanem a társadalmasult emberiség —, még a szabadság birodalmában is tisztában kell lennie az emberek közötti konkrét viszonyok milyenségével. Nem is szólva arról, hogy a társadalmi folyamatok, a praxis sohasem szakad el a természettel folytatott anyagcserétől, a munkától, hanem mindig erre épül, azaz a természettel folytatott állandó anyagcsere (és a természeti folyamatokhoz való alkalmazkodás) a társadalmiság megszűnethetetlen „objektív” törvényszerűsége.

Az emberek közötti — bár átalakítható és mássá-alakítható — konkrét institucionális stb. viszonyok feltárása — úgy vélem — sohasem lesz magának a filozófiának a feladata, hanem mindig a *filozófiai nézőpontnak alárendelt* konkrét társadalmi szakdiszciplínák területe marad. Minden analógia sántít; de álláspontunk megvilágítására hadd hivatkozzunk a következőkre: a biológiának a maga tárgyát — ha ennek törvényszerűségeit meg akarja érteni — nem szabad a fizika szemléletmódjával megközelítenie. Ez azonban nem jogosíthat fel senkit sem arra, hogy az élet specifikumait megérintő biológiai szemléletmód keretein belül is elutasítsa az életjelenségek fizikai alapjainak, illetve részmozzanatainak vizsgálatát, a biofizikát vagy a biokémiát.

Azok, akik féltik a marxizmust a társadalmi törvények pozitivistá értelmzésének átvételétől, jogosultan látnak ilyen veszélyt. A sztálini korszak praktikus voluntarizmusa valóban pozitivistá, fetiszizált törvényfelfogással párosult az elméletben, s távolról sem állíthatjuk, hogy ezt az elméleti álláspontot már leküzdöttük volna. Ennek elméleti ellenszerét azonban nem a szubjektum-objektum dialektikus azonosságának a konkrét történelmi feltételektől mentes verbális hangoztatása jelenti, hanem ennek a filozófiai nézőpontnak a következetes keresztülvitele a társadalomtudományokban: kimutatni azt, hogy az adott társadalom törvényszerűségei az emberi tevékenység által, történelmileg létrehozottak és a forradalmi praxis által megszüntethetők.

A szubjektum-objektum azonosság verbális hangoztatása, a „tudományos” nézőpont elutasítása, ill. elszigetelése a filozófiától a kétségbeesés álláspontja, annak a kétségbeesésnek a kifejeződése, amely nem akar beletörődni abba, hogy a társadalom praxisra-orientált, a szubjektum-objektum identitásán alapuló marxi megközelítése, a nagy marxi felismerés önmagában nem vezet a természettörvényként funkcionáló, „objektív” társadalmi törvények megszüntetéséhez.

Az objektív természetkép elutasítása ugyanennek a félelemnek és kétségbeesésnek a következménye. Arra a feltételezésre épül, hogy az objektív természet objektív törvényeinek elfogadása egyértelmű azzal, hogy a társadalom törvényeit is ennek az objektivitásnak a mintájára fogjuk fel. A filozófiai álláspontnak alárendelt *társadalomtudomány elfogadása* azonban nem a természet tudományos képének a társadalomra való átvitele. Ez az átvétel mindenképpen helytelen. A természetkép extrapolálása a társadalomra még akkor sem engedhető meg, ha egy adott történelmi korszak vonatkozásában el kell fogadnunk, hogy a társadalomnak is vannak „objektív” törvényei. A lét különböző szférái (a mozgásformák) között nem mosható el a határvonal, sem a természet nem lehet a társadalom mintájára, sem a társadalmat a természet mintájára leírni. Nem is beszélve arról — amit a jelen összefüggésben részleteiben nem elemezzünk —, hogy maga a természet is több szférára bomlik. A fizikai szférában uralkodó kauzalitás jellege pl. semmit nem mond nemhogy a társadalomra, hanem még a bioszférára vonatkozóan sem. Ha pl. a fizikai kauzalitás jellegének korunk természetfilozófiájában oly jelentős szerepet betöltő kérdéskomplexuma egyáltalában filozófiai, nem pedig természet-tudományos kérdés, akkor ez pusztán onnan adódik, hogy benne — sokszor rejtve ugyan — a társadalmi praxis problémái merülnek fel. Amikor Planck kiáll a fizikum klasszikus determinista elképzelése mellett a kvantummechanikában, akkor egyrészt kétségtelenül keresi a fizika további fejlődésének módszertani meghatározóit. De amennyiben a kvantummechanikai kauzalitás klasszikus jellegére vonatkozó felfogása éppen úgy összeegyeztethető a kísérletileg ellenőrizhető tényekkel és ugyanazokra a praktikus következtetésekre vezet, mint Bohr vagy Heisenberg felfogása, akik a kvantummechanikai — és ennek folytán általában a fizikai — kauzalitás „nem determinisztikus”, statisztikus jellege mellett törnek lándzsát, annyiban a két elképzelés különbsége az adott tudósok — sok esetben talán nem is tudatos — társadalomfelfogásából ered. Planck akarat szabadsága csak a morális állásfoglalásnak a bensőségben maradó kanti szabadsága, amely az ember cselekedeteinek abszolút eleve elrendeltségén nyugszik. Számára az ember tökéletesen nem szabad. Szabadsága pusztán arra szolgál, hogy „a sok szempontból vigasztalan körülmények között . . . megadja azt a szilárd tanítást, amely biztosítja

mindennapi életünkben a tartós egyetértést saját énünkkel, a belső békét". Bohrnál viszont kimutatható, mennyire összefügg a komplementaritási filozófiai elvvé emelése a társadalmi értékek vonatkozásában fennálló dezorientáltságával.

Nem létezik tehát természetfilozófia? Nem létezik. Pontosabban a marxizmus filozófiája a praxis kategóriájának középpontbahelyezésével világossá tette, hogy minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma, s ezzel a természettudományt véglegesen leválasztotta a filozófiáról. Éppen a marxizmus világképében jutnak el a természettudományok teljes objektivitásukhoz, és válik tökéletesen világossá az objektív dezanotropomorfizáló természetkép egyedüli jogcsultsága.

Kétségtelen tény, hogy vannak olyan, a természetre vonatkozó kérdések, amelyekre egy adott korszak természettudománya nem tud egyértelmű, a maga kísérleti bázisán eldönthető feleletet adni. Egy „egzakt” módszerekkel el nem dönthető kérdés azonban nem feltétlenül filozófiai kérdés. A filozófiát nem spekulatív volta különbözteti meg a természettudományoktól. Ezek a kérdések vagy rosszul vannak feltéve (ezt a mozzanatot túlozta el a neopozitivizmus a maga verifikációs kritériumában), vagy a kísérleti bázis átalakulásával egzaktan megválaszolhatók lesznek. De nem filozófiai kérdések.

Ami semmiképpen sem jelentheti azt, hogy ezeket a kérdéseket a neopozitivizmus szellemében el kellene utasítanunk, hogy ezek a kérdések ne lennének, vagy ne lehetnének bizonyos esetekben a természettudomány továbbfejlődése szempontjából alapvető jelentőségűek. Sőt még azt sem jelentheti, hogy a filozófiának el kell utasítania az ilyen kérdésekkel való foglalkozást. Hiszen ha a természet nem is, de a természettudomány mint az emberi tevékenység specifikus formája része a gyakorlatnak. S ha az említett kérdéseket fokozatosan mintegy fel is szívja magába a természettudomány, a filozófiának állandóan „örködni” kell azon, hogy ez valóban bekövetkezzék, hogy a természettudomány ne akarja magát pusztán manipulatív funkciókra korlátozni, s ne mondjon le — ideológiai okokból — a természet megismeréséről, a természeti szférák ontológiájának megalkotásáról. Itt azonban a filozófia csak az ösztönző kritikus feladatát vállalhatja magára, nem vállalkozhat arra, hogy maga döntse el a kérdéseket.

Mert a természet vonatkozásában a specifikusan filozófiai megközelítés (azaz a szubjektum-objektum egységén alapuló kérdésfeltevés) transzcendenciához, valami természetfeletti, természeten túli antropomorf mozzanat beviteléhez vezet. Amint a társadalomban a „tudományos” megközelítés hozza létre a transzcendenciát: a társadalmon, az emberen kívülre helyezi a történelmet meghatározó momentumot. A társadalomban az emberen kívüli tényező — a természet — nem határoz meg semmi konkrét mozgásirányt, egyedül az emberi világ egyetlen, de alapvető törvényét: az embernek fennmaradásához állandó anyagcserét kell folytatnia a természettel.

Az eddig mondottak logikus következménye természetesen, hogy a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya. S ezt a következtetést el is kell fogadnunk. A filozófia a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudományaként csak akkor fogható fel, ha vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, azaz visszaesünk a „filozófiai materializmus” fetisiztikus társadalomfelfogásához, vagy pedig megszüntetjük az objektivitást, s a szubjektum és objektum dialektikus egységét látszólag az egész valóságosra kiterjesztjük, tulajdonképpen azonban felszámoljuk, amennyiben az objektumot — a természet objektivitása és így az emberi tevékenység tárgyi jellege tagadásának útján — a szubjektum derivátumává tesszük.

A történelmi materializmus nem a valóság általános törvényeinek „alkalmazása” a társadalomra, nem a dialektikus materializmusból dedukált. A dialektikus és történelmi materializmus szerves egységet alkot, társadalomfilozófia és egyben a nem fetisiztikus társadalomtudomány megalapozásának egyedüli lehetősége, amely teljes összhangban van a természettudomány dezanotropomorf, objektív természetképével. Ezzel a felfogással nem bontjuk meg a világ egységét; a társadalmiság, a praxis — a szubjektum és objektum dialektikus egysége — ráépül a természeti objektivitásra, amelyből a teleológikus tételzés aktusának megjelenésével kiemelkedett.

„Természettudományos” társadalomkép vagy a természet pusztá objektivitásánál többet állító — szubjektum-objektum egységre alapozni kívánó — természetkép: hamis alternatíva.

Egyik „megoldás” sem nyújthat mást, mint a fatalizmus rezignáltságát, kétségbeesett bensőségbe vonulását, vagy ugyanezt a voluntarizmus alapján. Az igazi emberi szabadság lehetőségének megalapozását csak a marxi elképzelés tárja fel.

Vajda Mihály

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Moses Hess két filozófiai írása

I.

A pénz lényegéről*

„E kalmárság az önzés bélyegét,
mindent rabszolgává tevő hatalma
pecsétjét verte fényes ércre, az
aranyra, hogy imádvá térdrehull
előtte ócska nagyság, nyomorú dölyf,
gazdag s nemes, paraszt, pap és király,
s vak érzelemmel féli az erőt,
mely őt a nyomor piszkán örli fel.
Ez olcsó szívek templomában az
arany az isten, mely uralkodik
a föld egészén az erényt kivéve...

* *Über das Geldwesen.* Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Erster Band. Darmstadt 1845. In: Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften.* 1837—1850. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Akademie-Verlag, Berlin 1961. 327—348.; o. — "Geldwesen" a többi között *pénzügyet, pénzügyeket* is jelent. A korszak filozófiai irodalmában gyakran használt "Wesen" szó sokértelműségét a fordítás nem tudja érzékeltetni.

Moses Hess az 1848 előtti Németország filozófiai és politikai mozgalmainak egyik legérdekesebb alakja. A legelső német szocialisták közé tartozott, jelentős szerep volt az ifjúhegelianusok filozófiai és politikai radikalizálódásában. Műveinek tanulmányozása a marxista filozófia számára elsősorban azért fontos, mert lehetővé teszi Marx fejlődésének jobb megértését, fényt derít a marxi filozófia kialakulástörténetének néhány eddig homályos pontjára.

Moses Hess 1812-ben született Bonnban. Tizennégy éves koráig szigorúan vallásos zsidó nagyapja neveli. Amikor apja magához veszi, hogy bevezesse a kereskedői mesterségbe, megszökik, először Hollandiába, majd Franciaországba megy. A nyomor azonban rövidesen hazakényszeríti, s intellektuális törekvései az intenzív önművelésben és terjedelmes, nagyrészt, filozófiai tárgyú levelezésében keresnek magukra utat. 1837-ben saját költségén kinyomatja minden visszhang nélkül maradt első munkáját: *Az emberiség története. Spinoza egy tanítványától.* 1841-ben megjelent második könyvével, *Az európai triarchiával* viszont egyszeriben a korszak szellemi és politikai mozgalmainak középpontjába kerül.

1841-ben tevékenyen részt vesz a *Rheinische Zeitung* megalapításában, s a lap segédszerkesztője lesz. Végre sikerül szert tennie bizonyos anyagi függetlenségre. Megismerkedik Marxszal, de ekkor még nem alakul ki szorosabb kapcsolat köztük. Barátságot köt az 1842 őszén Kölnbe érkező Engelsszel, aki az ő segítségével jut el a forradalmi demokratizmustól a kommunizmusig. Az év végén Hess a lap tudósítójaként Párizsba utazik. A *Rheinische Zeitung* betiltása után — mint később annyiszor is — német újságokba írt cikkeinek honoráriumából tartja fenn magát, s idejének legnagyobb részét kommunista eszméinek filozófiai megalapozására fordítja. 1842-ben és 1843-ban írja meg az *Einundzwanzig Bogen*ben megjelent három tanulmányát, Weiting-kritikáját és a *Was wir wollen* c. brosurát.

Eladó minden: igaz égi fény,
a föld pazarló ajándékai,
s a hitvány semmiségek, melyeket
a mélység szakadéka rejt alatt,
az élet minden tárgya, sőt maga
az életünk, s a törvény-hagyta csöpp
szabadság: az ember-testvériség
s kötelességek, miket ösztönös
emberségből siet megtenni szív:
eladó cikk a leplezetlen önzés
zsibvásárán, mely mindenre ráüti
az árat, szenny uralma bélyegét.

A szerelem is áru: kínjaink
e vigasza halállal küszködik:
öreg borzong undok kék karjain...

A szürke-ész önzést halál-ütés
sújtotta már: a sírba tántorog.
Az ember napján új hajnal dereng.
Mikor a termények adás-vevése
a jótettek kereskedelme lesz,
mikor vagyon s nyomor, hír, rettegés
a botránytól, betegség, háború
millió rémével, s a láng pokol
csak az idő emlékezetében él,
mely mint bűnbánó szajha visszanéz
a múltra: borzad ifjú évein."

Shelley: Mab királynő
(Jánosy István fordítása)

1843-ban újra Kölnben találjuk. Találkozik Rugével, s vele együtt újra Párizsba utazik előkészíteni a *Deutsch-Französische Jahrbücher* kiadását. Segíti a szintén Párizsba érkező Marxot a berendezkedésében, és most már baráti kapcsolatba kerül vele. A *Jahrbücher* megjelent kötetében csak egy kisebb munkával szerepel, de a *Jahrbücher* számára készítette *A pénz lényegéről* c. tanulmányának első változatát is. A vállalkozás csődje után újra vissza kell térnie Kölnbe. Itt kapcsolatba kerül Karl Grünnel, s az ebben az időben írott cikkei lesznek az „igazi szocializmus” néven ismert irányzat elindítói. 1844 őszén visszatér Németországba Engels is. Újra termékeny eszmecsere és együttműködés alakul ki köztük. Hess ekkor írja a Stirner-kritikáját (*Az utolsó filozófus*), majd a télen — Engelsszel együtt — résztvesz a sziléziai takácsfelkelés hatására megindult szocialista agitációban. Ugyancsak Engelsszel közösen indítja el a *Gesellschaftsspiegel*t, az első németországi szocialista folyóiratot. Ezt 1845 őszétől 1846 tavaszáig Brüsszélből szerkeszti, itt szoros kapcsolatot tart fenn a *Német ideológiát* író Marxszal, maga is készít két rövidebb kritikát e munkába.

1846 nyarán a Weitling körüli viták hatására meglazul a kapcsolata Marxszal. Ez azonban nem akadályozza meg abban, hogy Marxnak az „igazi szocializmus”-ról adott kritikájából megpróbálja levonni a saját munkáira vonatkozó következtetéseket. Közgazdaságtani tanulmányokba kezd, s a szocialista irodalom könyvtárának kiadását tervezi. 1846—47 telén ismét Párizsban tünik fel, s itt újra bekapcsolódik a Marx és Engels vezette mozgalomba, amelytől a Weitling-ügy hatására távolodott el. A régi jóviszony

1.

Az élet termelő élettevékenység cseréje. A *test* egy-egy eleven lény termelő élettevékenységében a *csere közege*, ezért minden élőlény, például az állat, a növény, az egyes ember teste életének nélkülözhetetlen eszköze, *életének közege*, s így a testnek azok a részei, amelyek a *csere központjai*, *egyben legnemesebb, legidegeníthetlenebb* szervei, mint például az agyvelő és a szív. — Ami a kis egyediségek testére áll, az érvényes a nagyokéra is, és ugyanúgy igaz a tudattalan, úgynevezett *világtestekre*, mint a tudatos, úgynevezett társadalmi testekre. — A *Föld* légköre, a földi termelés cseréjének nélkülözhetetlen közege, a *földi* életelem; az a szféra, amelyben az emberek a maguk *társadalmi* élettevékenységét egymással kicserélik — ti. a társadalomban végbemenő érintkezés —, a nélkülözhetetlen *társadalmi* életelem. Az egyes emberek itt tudatos és tudatosán cselekvő egyénekként viszonyulnak *társadalmi* életük cseréjének szférájához, mint ahogy öntudatlan egyénekként, testeként viszonyulnak *testi* élettevékenységük cseréjének szférájához, a *Föld légköréhez*. Ha elszakítják őket társadalmi életközegüktől, éppoly kevésbé élhetnek, mint ahogy testileg sem élhetnek, ha elszakítják őket testi életközegüktől, azaz megvonják tőlük az éltető levegőt. Ugyanúgy viszonyulnak az egész társadalmi testhez, ahogyan az egyes tagok és szervek az egyes egyén testéhez. Elpusztulnak, ha elválasztják őket egymástól. Igazi életük csak termelő élettevékenységük kölcsönös cseréjében, csak az *együtműködésben*, csak az egész társadalmi testtel való összefüggésben van.

2.

Az egyéni élettevékenység cseréje, az érintkezés, az egyéni erők kölcsönös gerjesztése, ez az *együtműködés* az egyének valóságos lényege, ez az ő valóságos képességük. Nem tudják erőiket *realizálni*, értékesíteni, meg-

azonban már nem áll helyre. Ennek, Engels vonatkozásában, kezdetben tisztára személyes okai is vannak. De a személyes ügyeknél jóval nagyobb jelentőségük van a Marxszal és Engelsszel való elvi nézeteltéréseknek, amelyek a *Kommunista Kiáltvány* megfogalmazásának előkészítésekor robbantak ki, s a *Kiáltványnak* az „igazi szocializmus”-ról szóló szakaszában tükröződnek. Ezután végképp megszakad minden személyes érintkezés a hajdani barátok között.

Hessnek a forradalom évében kifejtett tevékenységéről alig tudunk valamit. 1849—1850-ben a Kommunisták Szövetségének Willich és Schapper vezette csoportjával tart. Rövid svájci és hollandiai tartózkodás után Párizsban telepedik le. Az ötvenes években érdeklődése egyre inkább filozófiai és társadalmi eszméinek a természettudományok oldaláról történő alátámasztása felé fordul. Ekkori munkái alapján a hegelianus Michelet vezetése alatt álló berlini Filozófiai Társaság tagjává választják. Ebben az időben fellevenedik ifjúkori vallásos érdeklődése is. *Rom und Jerusalem* c. munkája a cionizmus egyik szellemi előkészítője volt. 1863-ban résztvesz a Lassale-féle Általános Német Munkásegylet megalapításában, és a szervezet kölni csoportjának vezetője lesz; 1866-ban, az ún. Erfurti Program elfogadása után kilép a szövetségből. Az Internacionálékongresszusain Marx és Engels oldalán harcol a proudhonizmus és a bakuninizmus ellen. A német—francia háború idején kiutasítják Franciaországból, Brüsszelbe költözik, és cikkeiben elítéli a porosz háborús politikát. 1872-ben visszatér Párizsba, folytatja természettudományos tanulmányait, de összefoglaló munkáját már nem tudja befejezni. Elkészült első részét — a *Dinamische Stofflehre* — 1875-ben bekövetkezett halála után felesége adta ki.

b. gy.

valósítani, működtetni, egyáltalán nem tudják életre kelteni, vagy (ha már életre keltették őket) azok ismét elhalnak, ha élettevékenységüket ki nem cserélik kölcsönösen, az ugyanazon közösségben élő társaikkal, illetve ugyanazon test tagjaival való érintkezésben. — Ahogyan a *Föld levegője a Föld műhelye*, ugyanúgy az *emberek érintkezése az a humán műhely*, amelyben az egyes emberek számára életük vagy képességük megvalósítása, működtetése lehetővé válik. Minél erősebb az érintkezésük, annál nagyobb a termelési erejük is, és amíg az érintkezés korlátozott, addig termelési erejük is korlátozott. Életközegük nélkül, egyéni erők cseréje nélkül az egyének nem élnek. Az emberek érintkezése korántsem lényegükből fakad; *ez maga az ő valóságos lényegük, és pedig mind elméleti lényegük, igazi élettudatuk, mind gyakorlati, valóságos élettevékenységük.* A gondolkodás és a cselekvés csak az érintkezésből, az egyének *együtműködéséből* jön létre — és amit misztikusan „szellemnek” nevezünk, éppen ez az éltető levegőnk, ez a műhelyünk, ez az *együtműködés*. Minden szabad tevékenység — és nincs is másmilyen, csak szabad tevékenység, mert amit egy lény nem önmagából kiindulva, tehát szabadon tesz, az egyáltalán nem tett, legalábbis nem az övé, hanem egy másik lényé, tehát *minden valóságos*, akár gyakorlati, akár elméleti élettevékenység — nem-beli aktus, *különböző egyediségek együtműködése*. Csak ez az *együtműködés valósítja meg* minden egyes egyén termelési erejét, s így minden egyes egyének ez a valóságos lényege.

3.

Az emberi lény, az emberi érintkezés, mint minden létező, a történelem folyamán sok harcon és romboláson át fejlődik. Mint mindennek, ami igazi, az emberi nemet alkotó egyének *igazi lényegének, együtműködésének* is megvan a maga *fejlődés- vagy keletkezéstörténete*. A *társadalmi* világnak, a *humán* szervezetnek ugyanúgy megvan a maga természettörténete, genezise, *teremtés-története*, mint minden más világnak, mint minden más szerves testnek. Az emberiség természettörténete azonban akkor *kezdődött*, amikor a Földé befejeződött, amikor ugyanis a Föld már létrehozta utolsó és legmagasabbrendű szervezetét, az emberi testet és ezzel *valamennyi* testi szervezetét. A Föld természettörténete, amely a geológusok véleménye szerint valószínűleg sok millió évig tartott, már évezredekkel ezelőtt megszűnt és lezárult; a Föld készen van. Ezzel szemben az emberiség természettörténete mindaddig még nem ért véget; még mindig harcba élünk. Az emberiség még nincs készen; de közel van a befejezéshez. A távolból már látjuk a szervezett emberiség oly sokat magasztalt földjét; szemünkkel már elérjük az ígért földjét, amely felé az emberiség egész eddigi története törekedett — de lábunkkal még nem léphetünk erre a földre. — Helytelen volna az emberiség természettörténetének befejezésében, *teremtés-történetének végében magát az emberiség végét*, „végnapját” látni. Ennek az optikai csalódásnak mindig azok estek áldozatul, akik nem tudtak más valóságot *elgondolni*, mint a fennállót — habár a fennálló nem elégítette ki őket, s így valamilyen másikat *kivántak* —, s akik éppen ezért a maguk *rossz világának* letűnésében és egy *jobb világ* eljövetelében a *világ letűnését* és a *túlvilág kezdetét* pillantották meg. — Még azok is áldozatai ennek az „utolsó nappal” kapcsolatos csalódásnak, akik nem hisznek ugyan a jobb túlvilágban, de a jelenleg fennállónál jobb evilágban sem — akik magukévá teszik az evilág tökéletlenségéről szóló keresztény dogmát, de a túlvilág vígasza nélkül — akik végtelen haladásról ábrán-

doznak, s ennek végéül, *befejezéséül* nem tudnak mást elképzelni, mint a *halált* vagy valamilyen élettelen fantomot, amelyet ők „szellemnek” neveznek. — A filozófusok is azok közé tartoznak, akik nem tudnak más valóságot elgondolni, mint a fennálló rosszat. Olyanok, mint az *antediluvialis szörny*, amely a régi világ pusztulásában a saját pusztulását, az emberiség befejezett szervezetében csak a halált látja — mert helyes ösztönük megsúgja nekik, hogy maguk is lényeges alkotórészt képezik a régi, elpusztuló, rossz valóságnak. — Ha az özönvíz előtti szörnyetegeknek — amelyeket a Föld még kialakulása előtt, érett kora előtt, „kamaszéveiben” hozott létre — tudatuk lett volna, akkor pontosan úgy okoskodtak és hetvenkedtek volna, mint a mi filozófusaink, teológusaink és papjaink. Ők sem gondoltak volna semmiféle magasabbrendű teremtményre, befejezett földi képződményekre, *emberekre*, a *világelőtti féreg* pusztulásában ők is a *világ* pusztulásának közeledtét vélték volna megpillantani. — Ám éppúgy, ahogyan a *Föld befejezett* alakjával nem a Föld vége, hanem ellenkezőleg, igazi életének kezdete következett el, ugyanígy az *emberiség befejezett* alakjával, azaz tökéletességével nem az emberiség vége következik el, hanem ellenkezőleg, az emberiség igazi kezdete.

4.

Az emberiség fejlődésének, kialakulási vagy természettörténetének egy szükségszerűsége, azaz szükségszerű elem az ember *teremtéstörténetében* a kölcsönös *rombolás*, amely *egyedekre* hullásán belüli *cserérintkezésének* ellentmondásából fakad. — Az emberi lény vagy az emberiség *keletkezéstörténete* mindezekelőtt e lény *ön-elpusztításaként* jelenik meg. Az emberek már jóval ezelőtt feláldozták magukat *égi* vagy *földi* bálványaiknak, mielőtt még létezett volna valamilyen égi és földi, vallási és politikai *ökönómia*, amely ezt *igazololta volna*. Pusztították magukat, mert eleinte csak széthullott egyénekként tudtak fennmaradni, mert nem tudtak harmónikusán együttműködni egyazon szerves egész tagjaiként, az emberiség tagjaiként. Ha már eleve lehetséges lett volna valamilyen *szervezett* termékcsere, *szervezett* tevékenység, mindenkinek *együttműködése*, akkor az embereknek természetesen nem lett volna szükségük arra, hogy szellemi és anyagi szükségleteiket egyes egyénekként a saját öklükkel, nyers erőszakkal vagy körmönfont csalással *kiharcolják* vagy *megszerezzék*, akkor nem kellett volna anyagi és szellemi *javaikat önmagukon kívül* keresniük, akkor *önmaguk által* tudták volna kiművelni magukat, azaz *közösen működtetni* képességeiket. Ez azonban annyi, mintha azt mondanánk, hogy ha az emberek *kiművelt* emberi lényekként jönnének a világra, akkor nem kellene *művelődéstörténetet* végigjárniuk. Más szavakkal: Ha az emberiség nem *szétforgácsolt* egyénekként kezdte volna, akkor nem kellett volna végigküzdenie az *egoista harcokat* számára még *idegen és külsőleges javaiért*. — Most, ennek a *saját lényegünkért* folytatott brutális harcnak a *végén*, most, amikor lényegünk — legalábbis elméletileg — kialakult, mindenestre el tudunk gondolni és meg tudunk valósítani egy *önpusztítás nélküli* emberi társadalmat, egy ésszerű, *organikus* emberi társadalmat sokrétű, harmónikusán együttműködő termeléssel, sokrétű, szervezett tevékenységi körökkel, amelyek megfelelnek az ember különböző életirányainak, sokrétű tevékenységének, úgy hogy minden ember hivatása és hajlama szerint szabadon működtetheti a társadalomban képességeit és tehetségeit. *Most* megtehetjük ezt; mert most az emberi képesség, az emberi lényeg (a *termelés* és a termékeknek a további termelést szolgáló *fogyasztásához* szükséges

közlekedés) a *túltságig* kifejlődött. A természeti erők már nem idegenül és ellenségesen állnak szemben az emberrel; ismeri és emberi célokra használja őket. Maguk az emberek nap mint nap szorosabban tömörülnek. Recsegve-ropogva omlanak össze a tér, az idő, a vallás és a nemzetiség korlátai, az *egyének korlátai*, iszonyatul a korlátolt, gyönyörül a művelt emberbarátnak! Nem is kell már más, mint *elismerni* a szabadság fényes légkörét, nem is kell már más, mint *eltávolítani* az éjszaka óreit, s mindnyájan boldogan szoríthatunk majd kezét. Igen, *most* már az emberiség nagykorú; mi sem akadályozza többé, hogy birtokba vegye örökét, sok-sok évezred rabszolgamunkájának és elemi erejű harcainak gyümölcsét! Mai nyomora is a legfrappánsabban bizonyítja ezt; mert nem a termelőképesség *hiányának*, hanem *túltságának* következménye. Anglia a Föld legtávolabbi sarkaiba hatol el, hogy *fogyasztókat* keressen, de már ma is, vagy legalábbis nemsokára az *egész Föld túl kis piac* lesz termelése számára, amely *mértani* haladvány szerint nő, miközben fogyasztói *számtani* haladvány szerint szaporodnak, úgy hogy a Malthus-féle elmélet — amely szerint a fogyasztók tudvalevőleg *mértani*, a termékek pedig csak számtani arányban sokasodnak — tulajdonképpen az *igazság megfordítása*. — Igenis, *most* már az emberek érettek szabadságuk, illetve életük teljes élvezésére. — Nem így volt kezdetben. Előbb *ki kellett alakulnia* az emberi termelőképességnek, *ki kellett fejlődnie* az emberi lényeknek. Eleinte csak nyers egyének voltak, az emberiség egyszerű *elemei*, akik *vagy* még nem kerültek egymással érintkezésbe, és, mint a növények, egészen közvetlenül a földből nyerték táplálékukat, testi szükségleteiket, *vagy* legfeljebb úgy kerültek egymással érintkezésbe, hogy brutális, *állati harcban* mérték össze erejüket. Ezért a *termékcseré*, a *csere-érintkezés első formája* csak a *rablógyilkosság*, az emberi *tevékenység első formája* csak a *rabszolgamunka* lehetett. — A *történeti* jognak ezen a még ki nem kezdett bázison nem alakulhatott ki *szervezett csere*, csak a termékekkel való üzletelés jöhetett létre — s valóban így is lett. — Ezek a *történeti* bázison nyugvó törvények csak *szabályozták* a rablógyilkosságot és a rabszolgaságot, csak *szabállyá*, *elvvé* emelték azt, ami eleinte véletlenül, öntudatlanul és akaratlanul történt. Az eddigi történelem nem egyéb, mint a rablógyilkosság és a rabszolgaság *szabályozása*, *megalapozása*, *keresztülvitele*, *általánosítása*. — Hogy hogyan jutottak a dolgok végül oda, hogy *mi mindnyájan kivétel nélkül* és *minden pillanatban* saját magunk elkótyavetyéljük tevékenységünket, termelőerőnket, képességünket — hogy a *kannibalizmus*, a kölcsönös *rablógyilkosság* és a *rabszolgaság*, amellyel az emberiség története elkezdődött, *elvvé* emelkedett —, és hogyan van az, hogy csak ebből az *általános kizsákmányolásból* és *egyetemes jobbagyságból* születhet meg az *organikus közösség* — azt fogjuk a következőkben kimutatni.

5.

Ha az egyén *cellá* emelkedik és a nem *eszközzé* alacsonyodik le: ez az emberi és egyáltalában a természeti élet *megfordítása*. Az ember tudatosan feláldozza egyéni életét a nem életéért, ha a kettő között összeütközés keletkezik. Még a nem gondolkodó lények, a csak érzékelő állatok is megfélelkeznek *önfenntartási ösztönükről*, *önfenntartási hajlamukról*, ha ez összeütközésbe kerül *önlétrehozási ösztönükkel*, nembeli lényegükkel vagy *termelési ösztönükkel*. A *szeretet*, bárhol jelenik is meg, hatalmasabb, mint az *egoizmus*. A tyúk a teljesen egyenlőtlen harcot is fölveszi, ha csibéit kell megvédenie a támadástól.

A macskák önként éheznek napokon át, hogy kielégíthessék nemi ösztönüket, vagy bánatukban is, mert kölykeiket a gonosz emberek rendszerint elrabolják tőlük. A természet mindig csak a *fajfenntartással*, a nem életének fenntartásával, a tulajdonképpeni élettevékenységgel törődik. — Az *egyének* a természetes világrendben mindig meghalnak, és pedig abban a pillanatban kezdenek elhalni, amikor megszűnnek *nemzőképesek* lenni. Sőt az állatvilágban egyes egyedek számára a nász napja egyben a halál napja. Az embernél, aki gondolkodásával, érzésével és akaratával is végre hajthat nembeli aktust, a szellemi erők fokozatos hanyatlása a *természetes* halál biztos előjele. — Ezen a világrenden alapul az a *természetes* világnézet, amely a *nemben magát az életet, az egyénben* ellenben csak az élethez való *eszközt* látja. Az egoizmus állapotában *viszont* a *fordított* világnézet uralkodik, mert ez maga egy *fordított* világ állapota. — A mi filisztereink, a mi keresztény szatócsaink és zsidó keresztényeink szemében az *egyén cél*, a nem élete pedig az élet *eszköze*. Külön világot teremtettek *saját maguknak*. *Elméletileg* ennek a fordított világnak a klasszikus formája a *keresztény mennyország*. A *valóságos* világban az *egyén meghal*, a keresztény *mennyországban örökké él*; a valóságos életben: a nem az egyénben és az egyén által *tevékenykedik*, a *mennyországban* a nem lényege, Isten, az egyénekén kívül él, és nem ezek jelentik azt a médiumot, amelyek révén Isten működik, amelyek révén a nem lényege él, hanem megfordítva, az egyének élnek Isten közvetítésével. A nem lényege itt az egyének életének *eszközévé* alacsonyodott le; a keresztény „*Én*”-nek *szüksége* van Istenére; szüksége van rá a maga *egyéni egzisztenciájához*, a maga *szent, halhatatlan lelkéhez*, a maga *lelkiüdvéhez!* „Ha nem remélném, hogy részese leszek a *halhatatlanságnak*, akkor nem törődnék sem Istennel, sem az egész dogmatikával.” — Ez a néhány szó, amely egy igen vallásos embertől származik, a kereszténység egész lényegét tartalmazza. A kereszténység nem egyéb, mint az egoizmus *elmélete, logikája*. — Ezzel szemben az egoizmus *gyakorlatának* klasszikus talaja a modern, keresztény *szatócsvilág* — ez is egy mennyország, ez is egy fikció, képzelt, vélt előny az egyéni élet számára, amely a romlott emberiség beteges, egoista örületéből hajtott ki. — Az egyén, amely nem *önmaga által* a *nemért*, hanem a *nem által egyedül önmagáért* szeretne élni, a *gyakorlatban* is fordított világot kell hogy teremtsen magának. Ezért ugyanúgy, ahogyan a keresztény mennyországban elméletileg, szatócsvilágunkban gyakorlatilag az *egyén az élet célja*, a nem pedig *eszköze*. A nem élete itt sem az egyénben és az egyén révén működik; itt is, akár csak a mennyországban, az egyénekén *kívül* van tételezve és ezek *eszközévé* alacsonyodik le; itt ez tudniillik a pénz. Ami az Isten a fordított világ *elméleti* élete számára, ugyanaz a *pénz* e világ *gyakorlati* élete számára: az emberek *külsővé-idegenné tett képessége, elköttyavetyélt élettevékenysége*. A pénz a *számokban* kifejezett *emberi érték* — *rabszolgáságunk pecsétje*, szolgáságunk letörölhetetlen bélyege —, az olyan emberek ugyanis, akik megvásárolhatják és eladhatják magukat, *rabszolgák*. A pénz: megalvadt véres verejtéke ama nyomorultaknak, akik maguk viszik a piacra elidegeníthetetlen tulajdonukat, legsajátabb képességüket, élettevékenységüket, hogy azt annak *caput mortuumára*, úgynevezett *tökére* cseréljék be és *kannibáli módon* a *saját zsírjukat* falják. — S ezek a nyomorultak mi vagyunk, mi mindnyájan! Bármennyire emancipáljuk magunkat *elméletileg* a *fordított világtudattól*, amíg *gyakorlatilag* is kívül nem kerülünk a *fordított világból*, addig, ahogy mondani szokták, együtt kell üvöltöznünk a farkasokkal. Igen, állandóan *külsővé kell tennünk* lényegünket, életünket, saját szabad élettevékenységünket, hogy tovább tengethessük *nyomorult egzisztenciánkat*.

Egyéni egzisztenciánkat szüntelenül szabadságunk elvesztésével vásároljuk meg. — És jól értsük meg egymást, nemcsak mi proletárok, hanem mi kapitalisták is ama nyomorultak közé tartozunk, akik kiszívják saját vérüket, felfalják saját magukat. Valamennyien abban a helyzetben vagyunk, hogy nem tudjuk szabadon működtetni életünket, nem tudunk alkotni vagy egymásért cselekedni — valamennyien csak azt tehetjük, hogy felemésszük életünket, kölcsönösen felfaljuk egymást, ha nem akarunk éhenveszni. Mert a pénz, amelyet felemészünk és amelynek megszerzéséért dolgozunk, a saját húsvánk és vérünk, amelyet külsővé-idegenné tett alakjában meg kell szerezniünk, zsákmányul kell ejtenünk és fel kell emésztenünk. Mi valamennyien — s ezt nem szabad véka alá rejtenünk — kannibálok, ragadozók, vérszopók vagyunk. — S így lesz mindaddig, amíg nem fogunk valamennyien egymásért tevékenykedni, hanem mindenki magának kell hogy szerezzen.

6.

A pénz a politikai gazdaságtan elvei szerint az általános csereszak, tehát az életmedium, az emberi képesség, valóságos termelő, az emberiség valóságos kincse. — Ha ez a külsővé vált kincs valóban megfelelne a belsőnek, akkor minden ember pontosan annyit érne, mint amennyi készpénze vagy pénzértéke van, s ahogyan a következetes teológia az embert csak ortodoxiájának mértéke szerint ítéli meg, a következetes ökonómia csak pénzeszsákjának súlya után becsülhetné. — Valójában azonban az ökonómia ugyanúgy nem törődik az emberrel egy csöppet sem, mint a teológia. Ahogyan a teológiai a mennyei, úgy a nemzetgazdaságtan a földi javak szerzésének tudománya. Dehát az emberek nem javak! Az embereknek a szigorúan „tudományos” közgazdászok és teológusok szemében semmiféle értékük nincs. — Ott viszont, ahol ezt a két szent tudományt alkalmazták, tehát modern szatócsvilágunk gyakorlatában, az embert csakugyan kizárólag pénzeszsákja szerint ítélik meg — ugyanúgy, ahogyan a keresztény középkor részben még virágzó praxisában hitvallása szerint.

7.

A pénz a kölcsönösen elidegenedett emberek terméke, a külsővé vált ember. A pénz nem a „nemesfém” — sokkal több most a papírpénz, az állampapír, a bankjegy, mint a fémpez —, pénz az, ami itt emberi termelőerőnek, az emberi lényeg valóságos élettevékenységének számít. Ezért a tőke a közgazdászok meghatározása szerint felhalmozott, készletezett munka, s minthogy a termelés a termékek cseréjéből származik, a pénz a csereérték. Ami nem cserélhető ki, ami nem adható el, annak értéke nincs. Amennyiben az emberek nem adhatók többé el, egyetlen fityinget sem érnek többé — de van értékük, amennyiben bérmunkásnak szerződve eladják vagy „eldologiasítják” saját magukat. Sőt, a közgazdászok azt állítják, az ember értéke abban a mértékben nő, ahogyan nem adható el többé s emiatt megélhetése végett önmagát kénytelen eladni, s ebből azt következtetik, hogy a „szabad” ember többet „ér”, mint a rabszolga. Így van. Az éhség erősebben hajtja munkára az embert, mint a rabszolgatartó korbácsa, s a pénzsóvárság jobban ösztönzi a magántulajdonost, hogy minden erejét latbavesse, mint az elégedett úr kegyes mosolya. — A nemzetgazdászok

csak azt felejtik el, hogy a „szabadság” „értékének” ismét csökkennie kell abban a mértékben, ahogyan *általánosabbá* válik. Minél több „szabad” ember tolakodik rabszolgamunkára, azaz minél többen *kaphatók*, annál *jutányosabban* kaphatók. Az áldatlan konkurrencia *lerontja* a szabad emberek *árát* — s valóban, az egoista magánszerzés talaján nincs más eszköz arra, hogy ismét emeljék az ember „értékét”, mint a *rabszolgaság visszaállítása*.

8.

Az antik rabszolgaság a rablógyilkosságon alapuló emberi csere-érintkezés *természetes* formája; egyben a *legemberibb* is. — Természetes és emberi, hogy az ember csak *nem-önként* engedi eladni magát. Ezzel szemben *természetellenes* és *embertelen*, hogy az ember *önként* eladja magát. Az alantasságnak, a természetellenességnek és embertelenségnek erre a tetőfokára csak a modern szatócsvilág juthatott el a kereszténység, a *par principe* természetellenesség révén. Az embernek előbb meg kellett tanulnia megvetni az emberi életet, hogy önmagát attól önként külsővé-idegenné tehesse. Az embernek előbb el kellett felejtetnie, hogy a valóságos életet, a valóságos szabadságot felbecsülhetetlen kincsnek lássa — hogy azt vételre kínálhassa. Az emberiségnek előbb végig kellett járnia a *jobbágyság* iskoláját, hogy *elvileg* behódolhasson a rabszolgaság előtt. — Modern szatócaink méltó utódai a középkori jobbágyoknak, amiként ez utóbbiak, a *keresztény* rabszolgák, méltó utódai a *pogány* rabszolgáknak. Amiképpen a romantikus jobbágyság *hatványozott* antik rabszolgaság, ugyanúgy a modern, keresztény szatócsvilág *hatványozott* romantikus jobbágyság. A régiek még nem emelték az emberi élet külsővé tételét keresztény *önkívületté*, az emberi társadalom széthullását *tudattá*, ezt a tényt *elvvé*. A régiek *naivak* voltak; elfogulatlanul elfogadták, ami lényegében rejtett annak a világnak, amelyben mozogtak (s amelyben jelenleg még mi is mozgunk) — az ember külsővé tételét. Ahogyan a régiek meghozták a vallásnak a megkövetelt emberáldozatot, a politika is megkapta, ami kijárt, anélkül, hogy ezt a barbárságot megpróbálták volna „tudományosan” megalapozni és a még szunnyadó rossz lelkiismeret előtt képmutatóan megszépíteni. — Amikor felébredt a lelkiismeret, megszületett a kereszténység. A kereszténység a romlott emberiség *felébredt rossz lelkiismeretének szofisztikája*, a rossz lelkiismeret szemrehányásaitól való megszabadulás vágya. A keresztény azonban nem azzal szabadul meg a lelkiismeretfurdalástól, hogy a megnyomorodott emberi világot megszabadítja nyomorától, hanem azzal, hogy bebészéli magának, ez az emberi nyomor nem valami visszás, hanem helyes és jogos, és a valóságos élet *jogszerűen* a külső, egyáltalán a világ normális állapota az élet külsővé tétele. — A keresztény különbséget tesz a „belső” és a „külső” ember, azaz a *valóság* és a *nem-valóság* között. Az ember „szellem”, azaz a maradék, ami visszamarad, ha lehántunk minden „testiséget” — és ami visszamarad, láthatatlan, éppen azért, mert semmi —, az emberi „szellem” tehát az ember *szent* és *elidegeníthetetlen* élete; az emberi „test” ellenben a *szentségtelen, rossz, elvetendő, külső* és éppen ezért *elidegeníthető* élet. A *nem-valóságos* ember *nem* adhatja el magát rabszolgának; a *valóságos* ember amúgyis veszendő valami, s ezért nemcsak *lehet*, hanem *legyen* is osztályrésze a nyomorúság: a nyomorultaké a mennyek országa. — E tan *közvetlen* következménye volt, hogy *de facto* érintetlenül hagyták a rabszolgaságot, sőt *jogosnak* tartották, s csupán annyi történt, hogy most már nem *embereket*, hanem *merő testeket* adtak-vettek — ami *nagy* haladás volt — még mélyebben a mo-

csárba. Miután ezen a módon sikerült kivínni az eladhatóság elvét, szabad volt az út az egyetemes jobbágyság előtt, szatócsaink általános, kölcsönös és önkéntes ön-elköttyavetyélése előtt.

9.

Az adás-vétel modern világának lényege, a pénz, a kereszténység *realizált* lényege. A szatócsállam, az úgynevezett „szabad” állam nem egyéb, mint a megígért Isten-ország, a szatócsvilág a megígért mennyei birodalom — amiképpen fordítva *Isten* nem egyéb, mint az *eszményített* tőke, a *mennyország* csak az *elméleti* szatócsvilág. — A kereszténység fölfedezte az eladhatóság elvét. Elvének alkalmazásával azonban egyelőre nem törődött. Minthogy számára a valóság a rosszat, a semmitest testesítette meg, egyáltalán nem törődhetett a valósággal, így elvének megvalósításával sem. Így vajmi közönyös volt számára, hogy az emberek valóban külsővé tették-e magukat, azaz jobbágyok, *testi* rabszolgák lettek-e. Ezt a „külsőleges” gyakorlatot átengedte a „külsőséges”, „világi” hatalmasoknak. S mindaddig, amíg még ezek is foglyai voltak az *elméleti* külsővé tételnek, a keresztény *hitnek*, amíg még ezek sem jutottak el a *gyakorlati* kereszténységig, az *valóságos* jobbágyság, elméleti igazolása ellenére merőben véletlen valami volt. A kereszténység a *valóságban* eleinte *semmit sem* változtatott a klasszikus rabszolgaságon; a *fennálló* rabszolgaság maradt — csak egy *elvel* gazdagodott. Egy új *elv* azonban még nem új *létezés*, ez a megkülönböztetés a mi legújabb keresztényeinknél, az utolsó filozófusoknál még igen használatos. Hogyan is csodálkozhatnánk ezen az élelméljűségen? Ha meg van adva egy elmélet — a kereszténység azonban a filozófiához hasonlóan csak *elméletet* adott —, az élet *gyakorlatához* való viszony *közömbös* lesz; az elmélet olyan „igazság”, amelyet „önmagáért” tanítanak és tanulnak, kínálnak és fogadnak el, nem az alkalmazás végett. Ezért a középkorban éppoly *véletlen* volt, mint az ókorban, hogy egy ember *valóságos* rabszolga lett-e vagy szabad maradt a valóságos „világban”. A középkori jobbágyság és az antik rabszolgaság csak az *eszmében* különbözik. A *valóságban* azonban az előbbi egy hajszállal sem különbözött az utóbbtól. Nem volt sem jobb, sem rosszabb. Az ember a középkorban, saját lényegére hivatkozva éppoly kevésbé tarthatott igényt *igazi szabadságra*, mint az ókorban — minthogy az ókorban ezt a lényegét még nem *ismerték* és ebből az okból nem ismerték el, a középkorban viszont az emberi lényegét csak a „szellemben”, az „igazságban”, az isteni *túlvilágban* és *ebből* az okból nem az élet valóságában ismerték el; — éppen ezért viszont a középkorban ugyanígy nem tűzték ki azt a feladatot, mint az ókorban, hogy az embert általában, azaz *valamennyi* embert *igazi rabszolgává* tegyék. Ennélfogva itt is, akárcsak ott, *létezett még némi* szabadság; akárcsak az ókorban, *de facto*, azaz *véletlenül* a középkorban is volt ama „néhány” ember mellett, akik, mint Arisztotelész vélte, a *rabszolgaságra* „születtek”, „néhány” *szabadon született*, „előkelően született”, „bársonyban született”, „bíborban született”. Ennélfogva a jobbágyság a valóságban még mindig a rablógyilkosságon alapuló csere *természetes* formája volt. A középkori jobbágyság a valóságban nem az ember *önelidegenedése* volt, és nem is *lehetett* az; hiszen az ember *nem teheti saját magát* közvetlen, *természetes* jobbágygá. Az ember közvetlen életét, természetes testét csak *más* emberek sajátíthatják el. A *közvetlen* jobbágysághoz *más* emberek tartoztak, akik *nem* voltak jobbágyok. A középkor jobbágyának nem lehettek jobbágyai, nem volt semmije — hiszen végülis saját testét nem

tulajdonaként bírta — hogyan birtokolhatott volna más testeket. — Ha a keresztények törődtek volna az *evilági* törvényekkel, hamarosan be kellett volna látniuk, hogy a „világi” állapotok még ellentmondanak *elvüknek*, hogy itt még túlságosan sok „természetesség” uralkodik. De nem törődtek vele, mert a keresztények *elméleti* egoisták voltak. — Am amikor az emberek az idők folyamán *felvilágosultak, gyakorlatiasak* lettek és a kereszténységet ezen a *világon* is meg akarták valósítani; amikor *alkalmazni* akarták a „tisztá” kereszténységet, *realizálni* az „eszmét”: ekkor felfedezték, hogy a kereszténység által proklamált „szellemi” szabadság és egyenlőség még egyáltalán nincs realizálva. Ahhoz, hogy test és szellem éleselméjű megkülönböztetését az *életbe* is átültethessék, sokkal éleselméjűbben kellett eljárni, mint ahogy a pusztán *elméleti* egoisták tették. Meg kellett találni a *társadalmi életnek azt a formáját*, amelyben az ember külsővé tétele éppen olyan egyetemes alakot ölt, mint a *keresztény mennyországban*. Ebben a *világban* is meg kellett jelenniük a *test nélküli szabad szellemeknek*. Ez aztán csakugyan *kolosszális ostobaság* volt, amelyet azonban keresztény műveltségű törvényhozóink és politikai gazdaságtan tudósaink éleselméjűsége hívott életre. A kereszténység szatócsvilágunkban *realizálódott*.

10.

A modern törvényhozók, akik mint *felvilágosult és gyakorlati* keresztények nem érthették be a *túlvilág* törvényeivel, hanem a *Földön* akarták megvalósítani a keresztény világot, az ő mennyországukat, kénytelenek voltak *evilági* megjelenésre bírni a mennyország idvezült szellemeit. Ez a szellemidézés azonban korántsem volt boszorkányság, már minden elő volt készítve hozzá, s így a modern törvényhozók könnyen nyélbe is tudták ütni a dolgot, még ha nem is voltak boszorkánymesterek. Csak arra volt szükség, hogy szentté avassák, *szankcionálják* a (jobbágyságból kialakult) *középkori polgári társadalom* de facto már jelenvaló *magánemberét*, a valóságos embernek ezt a *halott maradványát*, ezt az elvont „*személyiséget*”, aki levetett, lehántott, elvonatkoztatott magától *mindent*, ami nembeli mivoltához tartozott s azt a *mennyekben*, azaz elméletileg *Istennek*, a *Földön* azaz *gyakorlatilag* a *pénznek* ajánlotta fel. Ezzel *evilágon* is realizálódott a keresztény mennyország egyéne, *akinek nincs neve*. Más szavakkal: csak arra volt szükség, hogy politikai és nemzetgazdasági szempontból megtörténjék a *gyakorlati* élettel az, ami valaha vallási és teológiai szempontból az *elméleti* élettel történt — már csak az élet gyakorlati külsővé tételét kellett éppúgy elvvé emelni, mint az elméletit — ezzel a földön is megvalósult a mennyországi egoizmus. Ez meg is történt. Szentesítették a gyakorlati egoizmust azzal, hogy az embereket mint *egyes egyéneket*, hogy az elvont, *pőre személyeket* nyilvánították az *igazi* embereknek, azzal, hogy proklamálták az *emberi jogokat*, a *független* emberek jogait, tehát az embereknek egymástól való *függetlenségét*, a *szétszakíthatóságot* és a *szétforgácsoltságot* az *élet és a szabadság lényegének nyilvánították*, s az *elszigetelt személyeket szabad, igazi, természetes* embereknek bélyegezték. Ezeknek a *monádoknak* következésképpen többé nem volt szabad közvetlenül érintkezésbe lépniük egymással, ami a *mi, rablógyilkosságon* alapuló érintkezésünkben ennyit jelent: nem szabad többé *érintkezésbe (a forgalomba) kerülniük*, nem adhatók és vehetők. Ezt a *közvetlen* érintkezést, a *közvetlen emberkereskedelmet*, a *közvetlen* rabszolgaságot és jobbágyságot meg kellett szüntetni, hiszen máskülönben az emberek még *függtek* volna egymástól, ám a *közvetlen* helyét a *közvetett*, a *tényleges* helyét az *elvi* jobbágyságnak kellett el-

foglalnia, amely minden embert *szabaddá és egyenlővé* tesz, azaz *elszigetel és megöl*. — A tényleges rabszolgaság megszüntetésével nem a *rablógyilkosságot*, hanem a *közvetlen rablógyilkosságot* szüntették meg. Az, ami most az antik és középkori rabszolgaságot megszüntette, nem volt semmi más, mint a *logikus egoizmus alkalmazása*. Csak most válhatott egyetemesen valóra a rabszolgaság elve, — az emberi lényeknek az *egyének elszigetelése* révén való *külső tétele* és e lényeknek az *egyének létfenntartási eszköze*ivé való lealacsonyítása. A modern szatócsviág elvileg keresztülvitt egoizmusa evilágon és túlvilágon, elméletileg és gyakorlatilag minden közvetlen érintkezést, minden közvetlen életet megszüntet, s mindezt csak a *magánlétezés eszközeként* hagyja meg. — Ahol azonban minden emberi érintkezés, minden emberi tevékenység közvetlenül megszűnt, és már csak az egoista létfenntartás eszközeként gyakorolható; ahol a legtermészetesebb szerelemtől, a nemek érintkezésétől föl az egész művelt világ gondolatcseréjéig *semmi sem* vihető keresztül *pénz nélkül*, ahol nincsenek más gyakorlati emberek, mint pénzzé tett, üzletelés tárgyává tett emberek, ahol a *szív minden rezdülését* előbb pénzzé kell tenni, hogy valóra válhasson; ott a mennyei szellemek a földön járnak — ott az elembertelenített ember evilágon is jelen van — a túlvilági „üdvösség” evilági „szerencsévé”, az *elméleti egoizmus gyakorlativá* vált — a valóságos rabszolgaság pusztá *ténye elvé* emelkedett és *következetesen megvalósult*.

11.

A *magánember* és a *közösség*, a *házi élet* és a *közélet* elválása tulajdonképpen mindig megvolt; mert ez nem egyéb, mint *személy* és *tulajdon* szétválása. A minden létezési eszközétől megfosztott, elvonatkoztatott „*személyiség*”, ez a test és élet nélküli kísértet, a történelem kezdete óta kergette elveszített testét, s hol a *mennyei túlvilágban*, Istenben, az örökké távoli, soha el nem érhető *üdvösség* adományozójában kereste, hol a *földi túlvilágban*, a *pénzben*, az örökké távoli, túlvilági, soha el nem érhető szerencse adományozójában. Személy és tulajdon e szétválásának, amely ténylegesen fennállt, amióta csak a vallás és a politika fennállt, csupán *elvi* elismertetésre és szentesítésre volt szüksége, s ezzel éppen azt mondták ki, hogy egyedül a *pénz a közügy* vagy az államügy, és az ember annak egyszerű fizetett alkalmazottja, sőt tulajdonképpen egy rongyos alak, aki a *pénzeszsákot cipeli*. — A modern államban éppen ezért nem is az *ember*, hanem a *pénzeszsák* a törvényhozó — ha a *magánember* a szent „*személyiséget*”, úgy az *államember* a szent „*tulajdont*” képviseli. Ahogyan a régi törvényhozók Istentől, ezek a tulajdontól, a pénztől nyerik hatalmuk teljét. — A személytől, az embertől elvonatkoztatott absztrakt „*tulajdon*” szentsége éppúgy előföltételezi a tulajdonától elvonatkoztatott absztrakt, póre, üres „*személyiség*” szentségét, ahogyan megfordítva emez az előbbit. Az elvont, külsővé tett, külsőleges és elidegeníthető „*tulajdon*” csak akkor jelenhet meg a maga *szent tisztaságában*, minden *emberitől* elszakítva, ha a „*személyiség*” ugyancsak a maga *szent tisztaságában*, tudniillik minden *valóságos tulajdontól* elszakítva jelenik meg. — Így tehát *éles határvonal* kerekedett minden egyes ember köré, s ezen belül kell tartózkodniuk a szent személyiségeknek. Ezek a szent személyiségek a mennyország földönjáró boldog szellemei; ők ezeknek az árnyaknak a testei — *határvonaluk a felbőrük*. Az ember tárgyi atmoszférája azonban, ami a mennyekben Isten, az *emberfeletti jó*, az a földön az *emberenkívüli*, az *embernelküli*, a *kézzelfogható jó*, a *dolog*, a *tulajdon*,

a termelőjétől, teremtőjétől elvonatkoztatott *termék*, az érintkezés elvont lényege, a *pénz*. Így azután szentté avatták a „személyt”, persze nem azért, mert emberi lényeg — ellenkezőleg, lényege teljességgel el van vonatkoztatva tőle, az általános emberi nem jön tekintetbe az egoizmusban —, hanem azért, mert egy „*Én*”! — Másfelől szentté avatták a tulajdont, szintén nem azért, mert emberi — hiszen csak *dolog*, s még csak nem is emberfeletti, mint Isten az égben, hanem csak emberenkívüli —, sokkal inkább azért szent, mert *eszköz* az egoista létezéshez, mert az „*Én*” *használja* (a gyakorlatban *kézzelfoghatóvá* válik a túlvilág egoizmusa). — De az egoizmus, amely csak a póre személy akarja *konzerválni*, elvonatkoztatva és függetlenül természeti és emberi környezetétől, kiszakítva fizikai és szociális atmoszférájából, valamilyen élettelen, szervetlen, tétlen, *köszérű egzisztenciában* akarja fenntartani, az egoizmus, amely nem érez mélyebben a *felbőrénél* és nem lát tovább az *orránál* — ez a korlátolt lényeg tulajdonképpen *elpusztítja* magának az individuumnak az igazi életét. — A böles keresztény törvényhozóknak eszükbe sem jutott, hogy ha az embert elszakítják az atmoszférától, amelyben lélegzik, ebben az elszakítotttságban nyomorúságosan megfullad; hogy természeti vagy fizikai életéhez nemcsak az tartozik hozzá, ami a *test* általuk meghúzott *határvonalán* belül van, hanem az *egész természet*; hogy szellemi vagy szociális élettevékenységéhez nemcsak a *belsejében* maradó termékek, gondolatok és érzések tartoznak hozzá, hanem a *szociális élet összes termékei*. Nem gondoltak arra, hogy a környezetétől elvágott lény *elvonatkoztatott, megnyúzott* lény, amely már éppúgy nem *él*, mint a *nyers állati hús*, amelyről lesztek a *bőrt*, mint egy lélegző teremtmény, amelytől elvonták a *levegőt*. Elvontak az embertől minden éltető társadalmi levegőt, és rábízták, hogy ehelyett a *pénzzel*, *ezzel a materializált keresztény szellemmel vagy Istennel körülgőzölje* és ha tudja, *konzerválja* magát. És ezt a *spirituszba tett szent hullát szabad embernek*, érinthetetlen, szent, végtelen *személyiségnek* proklamálták! — Mit tesznek ezek a szent hullák, hogy konzerválják magukat? Igyekeznek egymástól a *spirituszt*, elvonatkoztatott lényegüket, amely nélkül *elrohadnak*, kölcsönösen *elvenni*; *megrabolják* egymást, hogy ne maradjanak *tulajdon nélkül* — *legyilkolják* egymást, hogy *éljenek*, azaz hogy *nyomorúságosan tengődhessenek*! — Azt hitték hát, hogy *emberi szabadságot* és egyenlőséget teremtenek azzal, ha következetesen keresztülvizik a *halál egyenlősége* alapján a *ragadozó állat szabadságát*. Ezt a szabadságot nevezték az ember *természetes szabadságának*! A szabadelvű törvényhozók! Valahogy így szóltak a szegény emberekhez: „*Természettől szabadok vagytok, s természetes szabadságtok, póre személyiségtok* legyen érintetlen, elidegeníthetetlen tulajdonotok. De ami *társadalmi* életetekhez tartozik (és ehhez tartozik természetesen minden, *természetes* életeteket sem tengethetitek, ha a társadalom által előállított élelmiszereket meg nem szerzitek), tehát ami életetekhez tartozik, azt külön-külön kell egymástól kicsikarnotok. Természetes szabadságtokat éppen arra kell *felhasználnotok*, hogy *megszerezzétek* magatoknak az élethez szükséges *eszközöket*. S ezeket úgy szerzitek meg, ha természetes szabadságtokat *elidegenítitek* — de *önként*! Senkit sem *kényszerítünk* arra, hogy természetes szabadságát elidegenítse, hogy *eladja, bérbeadja, eldologiasítsa* magát — ha szívesebben *hal éhen*. — De óvakodjatok attól, hogy másokat, akik jobban értenek természetes szabadságuk *bevéltéséhez*, pénzzé-tevéséhez, óvakodjatok attól, hogy ezeket a *becsületes* embereket megzavarjátok a szerzésükben! Ha *szerezni* akartok, akkor *önként* meg kell válnotok természetes szabadságtoktól, ugyanúgy *vételre* kell kínálnotok azt, mint a többi becsületes ember. — Cserébe

viszont, ha valamit már *szereztek, megvásárolhatjátok és használhatjátok* mások természetes szabadságát.”

Az *emberkereskedelem*, az emberi étellel, az emberi szabadsággal való kereskedés manapság túlságosan *általános* ahhoz, hogy első pillantásra szembe-tűnhetne. Tulajdonképpen azt kell mondani, hogy a fáktól nem látjuk az erdőt. Mert korántsem csak a tulajdon-nélküliek azok, akik létfenntartási eszközökért elfecsérelik szabadságukat. Minél többet „szereztek” már valaki, annál többet akar még „szerezni” — a végén az egész világot ki szeretné szipolyozni saját céljaira. Igen, az ember annyira hozzászokik a saját szabadságával és a mások szabadságával való kereskedéshez, végül annyira *betörök*, hogy a szabad tevékenységről, az igazi életről még csak *sejtelve, halvány gondolata* sem marad. A rabszolgaság a tulajdon-nélkülieknél *láthatóbb*, de a tulajdonosoknál inkább *kedélyállapot*. — De a született rabszolgáknak e nemzedéke számára még a *látható* rabszolgaság is láthatatlan! — Munkásaink és munkásnőink, napszamosaink, szolgálóink és szolgálóink, akik boldogok, ha *gazdát* találnak, ezek a modern fogalmak szerint *szabad* munkások, és a *gazda*, aki jó sok *kezet* foglalkoztat és jó sok *embert* táplál, „*tiszteletreméltó*” (rendszerint egyben igen *szabadelvű*) „*hasznos* tagja a polgári társadalomnak” . . . De azok a *feketék* a „szabad” Észak-Amerikában, akik pontosan ugyanúgy, mint a mi „szabad” munkásaink, *gazdáknak* dolgoznak — azok a *rabszolgatulajdonosok*, akik pontosan ugyanúgy, mint a mi tiszteletreméltó, szabadelvű gazdáink, a polgári társadalom hasznos tagjai, jó sok *kezet* foglalkoztatnak és jó sok *embert* táplálnak? — Ó mily keresztényietlen! . . . Mindenesetre van egy *különbség* az Afrika partjain folyó „infámis” emberkereskedelem és a mi ajtaink előtt folyó *böcsületes* emberkereskedelem között! Még a keresztény Észak-Amerika modern rabszolgasága és a pogány Görögország antik rabszolgasága között is van egy lényeges különbség. A görögök azért tartottak rabszolgákat, hogy a közügyeket szolgálják, a szabadságnak éljenek, szabad idejükben művelhessék a művészeteket és a tudományokat; a régieknek még nem voltak gépeik, amelyek a rabszolgákat, az emberi gépeket nélkülözhetővé tették volna, de ha birtokában lettek volna az új találmányoknak, akkor, mint azt Arisztotelész világosan meg is mondja, nem tartottak volna rabszolgákat, hogy azok *bírvágyukért* robotoljanak. — A modernek ellenben, a keresztények, csak azért *vásárolnak* maguknak embereket, mert a *vásároltakkal* olcsóbban tudnak dolgozni, mint a *béreltekkel*, ezzel szemben *minden* emberkereskedelmet *infámisnak* nyilvánítanak, mihelyt azzal fenyeget, hogy kevésbé jövedelmező vagy éppenséggel *veszélyezteti* a szatócsok egzisztenciáját. — No és aztán itt ez az emberkereskedelem a mi ajtaink előtt! Micsoda lényeges különbség! — Nálunk a rabszolgaság már nem *egyoldalú*, hanem *kölcsönös*, amennyiben nemcsak én teszek téged rabszolgává, hanem te is engem, és nem úgy hogy *közvetlenül* megfosztjuk egymást a szabadságtól — ez nem volna keresztülvihető —, hanem úgy, hogy *kölcsönösen* elvonjuk egymástól a szabadsághoz, az élethez szükséges *eszközöket*. Ezért *nem lehet* bennünket többé *akaratumk ellenére* eladni, *önként el kell* adnunk magunkat! Még csak *el sem adhatjuk* többé magunkat, nem, szüntelenül *bérbe kell* adnunk, *el kell szegődtenünk* magunkat — mint mondtuk, csupán meg kell válni szabadságunktól, és pedig *mindig teljesen önként!* Igen, a mi modern törvényhozóink nagyon vigyáztak az *eladás* és az *elszegődés* különbségére . . . Ez az élelemzés kétségbeejtő! De mit! A mi modern törvényhozóink *élelemzésége* egyszerűen csak *rabszolgaelmézés*. — Mint mondtuk, a modern szatócsvilág számára még a *látható* rabszolgaság is láthatatlan.

A kereszténység *realizálásának* feladatát, azt a feladatot, hogy az embert ne csak a fantasztikus elméletben, hanem az *igazi*, reális életben is abszolúte megfosszák minden rendű és rangú képességétől és azokat egy agyrémmre, egy képzelt lényre ruházzák — azt a feladatot, hogy egy *kézzelfogható mennyország* ámitásával a földet éppoly *kézzelfogható pokollá* tegyék — azt a feladatot, hogy mindennemű éltető emberi levegőt elvonjanak az emberektől a társadalmi életben, az *egoizmus légszivattyújába* zárják őket s e nyomorultak *halálküzdelmét* az ember *normális* élettevékenységeként fogják fel — ezt a feladatot a szatócsvilág megoldotta! — A mi társadalmi viszonyainkhoz képest nemcsak az ókor, hanem a középkor is emberi még. A középkori társadalom a hozzátartozó barbár törvények és intézmények egész átkozott kölöncével nem alázta úgy földig az embereket, mint a modern társadalom. A középkorban a jobbágyok mellett, akik semmik voltak és semmijük sem volt, olyan emberek is akadtak, akiknek volt valamilyen szociális birtokuk, szociális jellegük, akik voltak valamik. A rendek és a céhek egoisztikus egyesülések voltak ugyan, de volt valamilyen szociális jellegük, valamilyen — bár korlátozott — közszellemük. Az egyes ember fel tudott oldódni a maga társadalmi tevékenységi körében, ha korlátozott módon is, de össze tudott olvadni a közügyekkel. — Egészen más a helyzet ma, amikor megtalálták a formulát az *egyetemes* jobbágyság számára. Az emberek társadalmi élete most tökéletesen híjával van mindennemű nemes indítéknak. Nincs szociális birtok, nincs eleven tulajdon, egyetlen ember sem akad, akinek valóságosan volna valamije, illetve aki volna valaki. Ez a mindközönséges lim-lom, amelyről azt képzeljük, hogy bírunk valamit, ha megszerezzük, merő kísértet, amelyet mindhiába kergetünk! — Mert miben is rejlik az igazi szociális tulajdon? Csakis a társadalomban való élethez és tevékenységhez szükséges eszközökben. A tulajdon a társadalmi ember teste, és mint ilyen a társadalomban való élet első feltétele — ugyanúgy, ahogyan a természetes test, a természetes tulajdon általában az élet első feltétele. De mi a *mi* társadalmi tulajdonunk? — Ez a mindközönséges lim-lom, ez a pénz, ez nem szerves, eleven test. Igen, a szociális testet, a nem organikus életét, a társadalmi érintkezést *kellene* reprezentálnia; de nem *teheti*, mert természeténél fogva anorganikus, tagolás nélküli, belső különbség nélküli, semmi egyéb, mint *halott massa*, egy *összeg*, illetve *szám*. Hogyan volna *összegekben*, *számokban* kifejezhető egy *eleven* lénynek, az embernek s az ő magasrendű életének és tevékenységének értéke, a *szociális életnek* az értéke? — Erre az ostobaságra csak úgy juthatott az ember, hogy elragadta saját *lelkétől* az igazi életet, *feldarabolta* és *felosztotta* azt, s *egyik* felét a *túlvilágba*, a *másikat* pedig *ebbe a világba* helyezte. Képzeljük el az egyik oldalon valamilyen szellemvilágot testek nélkül, tehát egy agyrémet, képzeljük el a másik oldalon egy testi világot szellem nélkül, élet nélkül, valamilyen halott anyagot — tehát ugyancsak agyrémet —, s képzeljük el, hogy azok a *testetlenített szellemek* hanyatt-homlok rohannak e *lélektelenített anyag* után, hogy nagyobb vagy kisebb darabokat lemarcangoljanak róla s azokat magukkal hurcolják: így hű képünk lesz arról az agyrémszerű világról, amelyben élünk. — Bármily sokat küzdünk ki és szerzünk magunknak abból a halott, lélektől megfosztott, szervesetlen anyagból, abból a mindközönséges lim-lomból, amelyet úgy hajszolunk, mint kísértetek az elveszített testüket: ettől még mindig nem lesz valóságos, eleven tulajdonunk vagy szociális birtokunk, nem lesz semmink, ami a társadalomban való életünket és

működésünket, szociális tevékenységünket meghatározna és lehetővé tenné, nem lesz másunk, mint a materializált keresztény Isten, a *szellem* vagy *spiritusz*, amelyben konzerválni tudjuk, a maga halott, kőszzerű *egzisztenciájában* fenn tudjuk tartani *földi hullánkat*. — A pénz soha semmiképpen nem lehet *tulajdon*, sőt ellenkezőleg, minden ember, akinek természete még nem romlott el, szükségképpen annyira külsőnek, annyira *nem* az ember tulajdon mivoltához tartozónak tekintti, hogy éppen az, ami minden igazi és valóságos tulajdon jellegét adja, birtokos és birtok első összefonódottsága, itt a legvisszataszítóbb, legmegvetendőbb bűnként jelenik meg. — Aki egyébként tulajdonával, valóságos szociális birtokával annyira azonosítja magát, hogy úgy van vele összenőve, mint lélek a testtel és feloldódik benne; aki ennyire betölti posztját, hogy a férfiúnak a működési körétől való megválása egyszerűen el sem képzelhető — oly jelenség, amely ma kivételnek számít, hiszen ma minden szociális törekvés tartalma a pénz —, az ilyen férfiú derék ember, valódi ember, mert nem a *közönséges* élet fölé való keresztény és filozofikus *felemelkedés*, hanem az *odaadás*, az egymásért való *élés* és *működés* teszi az embert emberré. — Így tehát a *valóságos* — mind a társadalmi, mind általában a természeti — tulajdonnak a jellege: birtokos és birtok *összenöttsége*. Minden, amit *valóban* elsajátítottam, ami tehát *eleven* tulajdonom, a legbensőségesebben összefonódott velem. Ez *szükség-szerűség*, s éppen ezért *kell*, hogy így legyen. — De miféle ember az, aki a mi *ügynevezett* tulajdonunkkal, a *pénztulajdonnal* a legbensőségesebben összefonódott? Aki a pénzével annyira azonosítja magát, hogy el sem választható tőle, miféle ember az? — Nyomorult gazfickó! — S e közönséges lim-lomban mégis *első életfeltételünket*, nélkülözhetetlen tulajdonunkat kell látnunk, mert nélküle nem tudjuk magunkat *konzerválni*. Örökösen törnöd kell hát magad, hogy elsajátíts valamit, ami nem elsajátítható, ami örökösen távoli, túlsó marad a számodra. Pénzedben csak *lélektől megfosztott testet* birtokolhatsz, amit sohasem tudsz átlelkesíteni, ami sohasem lehet a tulajdonod! *Szerencsésnek* kell tartanod magadat, ha van egy tested, amelyik *nem* a tiéd, ha *saját* testedet, *saját* húsoadat és véredet, *élettevékenységedet* *ki tudod cserélni* erre a lim-lomra, tehát *el tudod adni* magadat — amit a középkorban és az ókorban legalább még *szerencsétlenségnek* tekintettek —, *szerencsésnek* kell tartanod magadat, hogy modern *jobbágy* lehetsz; mert mindig ki vagy téve annak a veszélynek, hogy visszahullasz a boldog szellemeknek amaz *ősállapotába*, amelyet törvényhozóink ideidéztek a keresztény mennyországból és a „természetes” ember normális állapotának proklamáltak: mindig ki vagy téve annak a veszélynek, hogy tiszta, szabad, *pőre személlyé* légy!

13.

A szatócsvilág a *gyakorlati* látszat- és hazugságvilág. — Az abszolút függetlenség látszata mögött az abszolút kiszolgáltatottság; a minden eddiginél elevenebb érintkezés látszata mögött minden ember halálos elzártsága valamennyi embertársától; a minden egyén számára biztosított érinthetetlen tulajdon látszata mögött az egyéneknek minden vagyonuktól-képességüktől [Vermögen] való megfosztottsága; a legegyetemesebb szabadság látszata mögött a legegyetemesebb szolgaság. — Nem csoda, ha ebben a *realizált* hazugságvilágban a csalás norma és a becsületesség vétek; hogy az aljasság köztisztületnek örvend, a becsületes ember pedig a nyomor és a szégyen áldo-

zata; hogy a képmutatás diadalát üli és az igazság tisztességtelen dolog; hogy a felemáság felében-harmadában többségben, de az egyértelműség egyértelműen kisebbségben van, s hogy végül a legszabadabb látásmód egyben a *legdestruktívabb* és viszont a legkorlátoltabb szolgálékűség a *legkonzervatívabb* elem!

14.

Az éltető gyökerétől, életelemétől elszakított, az élet fájáról rothadt gyümölcsként lehullott, ezért halódó, *elszigetelt* egyén csak *mesterségesen* menthető meg a rothadástól, azaz *konzerválható*. Egy *eleven* lény nem *konzerválja* magát, hanem *tevékenykedik*, minden pillanatban újra *megteremti* magát. De az ugyanazon nagyobb szerves testhez tartozó különböző tagoknak ahhoz, hogy *valóban* éljenek, azaz *tevékenykedhessenek*, magukat megteremthessék, mind egymással, mind közös életelemükkel vagy életanyagukkal feloldhatatlanul össze kötve kell lenniük; nekik és testüknek és éltető atmoszférájuknak *nem szabad elválni egymástól*. Az egyéneknek ez a szétszakítottsága, elszigeteltsége és széthullottsága az állatvilág, az *egoizmus* jellemzője — s az emberiségnek ezt az *állati* jellegét mindeddig az okozta, hogy *keletkezése* még nem fejeződött be; mert az állatvilág maga nem egyéb, mint a *keletkezésben* levő emberiség. Emennek ugyanis *kettős* keletkezéstörténete van; az egyik — az emberiség első keletkezéstörténete — még öntudatlan vagy *testi* létezésének keletkezéstörténete, s ezt a *természetes* állatvilágban láthatjuk; a másik — az emberiség második keletkezéstörténete, amely az elsőből s az első után következik s amely befejezett, teljes, tökéletes létezését megelőzi — tudatos, szellemi vagy *társadalmi* létezésének keletkezéstörténete, s ezt a *szociális* állatvilágban láthatjuk. — Ma a szociális állatvilág csúcán, *kulminációs pontján* vagyunk; s ezért vagyunk most *szociális ragadozók*, befejezett, *tudatos egoisták*, akik a *szabad konkurrenciában* mindenki háborúját mindenki ellen, az úgynevezett *emberi jogokban* az elszigetelt egyének, a magánszemélyek, az „abszolút személyiség” jogait, az *iparűzés szabadságában* a kölcsönös kizsákmányolást, a pénzhétséget — *szankcionáljuk*, a *pénzhétséget*, amely semmi egyéb, mint a *szociális ragadozó vérszomja*. Nem vagyunk többé *fűevők*, mint jólelkű elődeink, akik szintén szociális állatok voltak ugyan, de még nem *szociális ragadozók*, s akik többségükben a jólelkű háziállatok módjára csak azt kívánták, hogy *takarmányozzák* őket — mi *vérszopók* vagyunk, akik *kölcsönösen megnyúzzák és felfalják egymást*. Ahogyan az állat a vérben csak saját életét élvezi, de *állati, brutális* módon — úgy élvezi az ember a pénzben saját életét, *brutális, állati, kannibáli* módon. A pénz a *szociális vér*, de a külsővé tett, a *kiontott vér*. — A *zsidók*, akiknek a szociális állatvilág természettörténetében az volt a *világtörténeti hivatásuk*, hogy kifejlesszék az emberiségből a *ragadozót*, most végre elvégezték ezt a *küldetésüket*. — A modern *zsidó-keresztény szatócsvilágban* nyilvánvalóvá lett a zsidóság és a kereszténység misztériuma. *Krisztus vérének* misztériuma, valamint az *ószidó vértisztelet* misztériuma itt végül is egészen leplezetlenül a *ragadozó misztériumaként* jelenik meg. — A *régi zsidóságban* a vérkultusz csak *prototipikus* volt; a *középkori kereszténységben elméletileg, eszményileg, logikailag* megvalósult; vagyis az emberek csakugyan az *emberiség külsővé tett, kiontott véré*t itták, de csak a *képezetben*, nevezetesen az *Istenember véré*t. Végül a modern, zsidó-keresztény szatócsvilágban a szociális állatvilágnak ez a vad tülekedése már nem *szimbolikusan* vagy *misztikusan*, hanem egészen *prózaian* lép elénk. A szo-

ciális ragadozók *vallásában még költészet* volt. Ha nem is az *Olimposz* költészete, de legalább a *Kopárhegyé*. — A szociális állatvilág csak akkor lett közönséges és prózai, amikor a természet ismét érvényesítette jogait, s az elszigetelt ember, az ókornak ez a szegény rabszolgája és jobbágya a középkornak, nem érte be többé a mennyei eledellel; amikor szellemiek helyett anyagi kincsekért kezdett küzdeni, s külsővé tett életét, kiontott vérének már nem láthatatlan gyomrába, hanem látható zsebébe akarta belebúvészkedni. Ekkor a szent bűvészműtatvány profanizálódott, a mennyei csalásból földi lett, az istenek és ördögök költői harca az állatok prózai harcává vált a misztikus *theophágia* nyilvánvaló *anthropophágiává* alakult. Isten egyháza, a mennyei sírbolt, amelyben a pap, a szociális állatvilág hiénája, képzeletbeli halottat tartott, most a pénz államává változott, földi csatatérre, amelyen az *egyenjogú* ragadozók *kölcsönösen* egymás vérének isszák. A pénz államában, a szabad konkurrencia államában megszűnik minden kiváltság, minden rangkülönbség; itt, mint mondottuk, a ragadozó költőietlen, a *halál egyenlőségén* alapuló szabadsága uralkodik. A pénz ellenében a *királyoknak* nincs többé joguk a hódításra, hiába *oroszlánjai* ők az állat-embereknek, s éppígy a sötét *papnak* sincs joga hullaszagot élvezni csak azért, mert ő a *hiénájuk*. Ellenkezőleg, jogukat, a többi állatemberrel egyenlő módon, ők is csak *közös természetjoguk*, *közös* ragadozói, vérszopói, zsidói, pénzfarkasi *minőségük* révén bírják.

15.

A pénz a halott betűvé meredt, az életet megölő, a betű viszont a halott pénzre meredt, a szellemet megölő csere-érintkezési eszköz. A pénz és a betű feltalálását a föníciaiaknak tulajdonítják, ugyanannak a népnek, amelyik a zsidóistent is feltalálta. — Egy irka-firkáló elménc azt hitte, hogy valami nagyon szelleműsöt mond a pénz megszüntetése ellen, amikor egyik írásában, amely a „Termelés mozgása” címet viseli, a *szellemi* tőkét, mellyel az írásokban (különösen az övéiben) van dolgunk, az *anyagi* tőkéhez hasonlította, mely a *pénz* alakjában van birtokunkban, majd hozzátette: „A pénz megszüntetésének tehát ugyanaz volna a jelentősége, mint az írás megszüntetésének: *parancs lenne a világtörténelemnek, hogy térjen vissza az anyaméhbe*”.* — Schulz úr mindenekelőtt *szem elől tévesztette* a pénz alakjában birtokolt anyagi tőke és az írás alakjában elsajátítható szellemi tőke közötti különbséget. Ez a különbség nem csekélyebb, mint az *igazi* és a *hamis* tulajdoné. Kétségtelenül elsajátíthatók szellemi kincseket az írás révén. De egyetlen embernek sem jutna eszébe, hogy a szó és írás által elsajátítható kincset *egyes emberek magántulajdonává* akarja bélyegezni, akik azután *magánörököseiknek* adhatják azt tovább. Kétségkívül örökölhettek és szerezhettek valamilyen könyvtárat, úgynevezett *könyvvagyon*t; sőt úgynevezett *kinyilatkoztatásokat* is befogadhatok *szent írásjegyek* révén; de minél inkább közeledik ez a szerzés a *pénz-szerzéshez*, minél külsőlegesebb, véletlenebb, minél inkább alá van vetve a *nyerésnek* és a *vesztésnek*, annál *értéktelezenebb*, annál *szellemtelezenebb* a „szellemi” kincsem. Vagy azt hiszi Schulz úr, hogy a *betűkkel* és a *könyvekkel* már magamba fogadtam a szellemet? — A *nyelv* az *eleven*, szel-

* W. Schulz, *Die Bewegung der Production*. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir, 1843. 79. o.

lemdús érintkezési eszköz, de nem a *betűk* számitanak. A *szellemi pénz* csak annyiban *számít*, amennyiben *szervesen* össze van nőve az emberrel. A *nyelv* össze *lehet* nőve szervesen az emberrel, mert szerves és tagolt egész. A *pénz* *nem lehet* szervesen összenőve az emberrel, mint azt már fentebb kimutattuk. Ezért a pénz nem az *eleven nyelv* értelmében vett íráshoz, hanem a *halott betűk* értelmében vett íráshoz hasonlít. — A *betűt* — ez egyébként nagyon jellemző —, akárcsak a pénzt, állítólag ugyanazok találták fel, akik a *molochot*. A *nyelvet* azonban nem *feltalálták* itt vagy amott. — Ha egy *találmány* nem szükséges, nem használható többé, sőt ártalmas lett, akkor *nem élnek vele többé* anélkül, hogy ehhez vissza kelljen térni az „anyaméhbe”. Nem vitatjuk, hogy a betűk és az érmék feltalálása „hasznos”, sőt „szükséges” volt. Csak azt vitatjuk, hogy emiatt a jövőben is „hasznos” és „szükséges” lenne még. — Nagyon igaz, hogy az emberek *elszigeteltségének* eddigi állapotában, az emberek eddigi *kölcsönös elidegenültségében* fel kellett találni egy külső *szimbólumot*, amely a szellemi és anyagi termékcsereét reprezentálta. Ez a valóságos, szellemi és eleven érintkezéstől való *elvonatkoztatás* fokozta az emberek *képességét, termelőerejét elidegenedésük* idején; ebben az *elvont* érintkezési eszközben ugyanis rendelkezésre állt saját elidegenedésük *közvetítő* lényege; minthogy *maguk nem-emberek*, azaz az *egyesülés* *hijával* voltak, az egyesítőt *önmagukon kívül*, azaz egy *nem-emberi, emberfeletti* lényekben kellett keresniük. — E *nem-emberi* érintkezési eszköz nélkül *egyáltalán nem* kerültek volna érintkezésbe. Mihelyt azonban az emberek *egyesülnek*, mihelyt létrejöhet *közvetlen* érintkezésük, *szükségképpen* el kell törölni az embertelen, halott, külsőleges érintkezési eszközt. Ezt a halott és halált okozó érintkezési eszközt *önkéntesen* nem lehet és nem is fogják eltörölni; eltörlése éppoly kevéssé „parancsra” történik, mint *létrehozása*. Ugyanúgy, ahogyan az emberi nem belső széthullottsága idején a külső egyesítő eszköz *szükséglete* életre hívta a szellemi és anyagi bálványokat, az emberek közvetlen, belső egyesülésének *szükséglete* meg is fogja semmisíteni ezeket a bálványokat. A szeretet, amely az égbe menekült, amikor a föld még nem tudta felfogni, ismét elfoglalja majd az őt megillető helyet ott, ahol született és táplálkozik, az emberek keblében. Életünket nem fogjuk többé hiábavaló módon önmagunkon kívül és önmagunk felett keresni. Semmiféle idegen lény, semmiféle *harmadik közbülső dolog* nem fog többé közénk ékelődni, hogy külsőleg és látszólag egyesítsen, „közvetítsen”, közben pedig belsőleg és valóságosan szétválasszon és kettéhasítson. — A kereskedelmi spekulációval együtt a filozófiai és teológiai spekuláció, a politikával együtt a vallás is megszűnik majd. Természetünk belső *szükségyszerűségétől* és a viszonyok külső *kényszerétől* hajtva egyszer s mindenkorra véget vetünk majd filozófusaink, tudósaink, papjaink és állam-művészeink egész ostobaságának és képmutató tetszelgésének, amely oly szép összhangban van polgári társadalmunk embertelenségével és aljasságával, végetvetünk úgy, hogy közösséggé egyesülünk, s idegen testekként kitalasztjuk magunkból az összes külsőleges érintkezési eszközöket, ezeket a *töviseket testünkben*.

16.

A szerves közösség, amelynek elébe nézünk, csak összes erőinknek a szükség és a gonosz szenvedélyek fájdalmas ösztökéje általi teljes kibontakoztatása révén válhat valóra. A szerves közösség, az emberi fejlődés érett gyümölcse nem jöhetett napvilágra mindaddig, amíg nem voltunk egészen kifejlődve, és

nem tudtunk kifejlődni mindaddig, amíg érintkezésbe nem léptünk egymással. Az érintkezés *fejlődése* közepette azonban még egyes és elszigetelt emberekként egymással küzdöttünk. Küzdöttünk egymással szellemi és anyagi érintkezési eszközeinkért, mert mint elszigetelt embereknek szükségünk volt ezekre az érintkezési eszközökre ahhoz, hogy élni tudjunk. Szükségünk volt rájuk, mert még nem voltunk egyesülve, holott erőink *egyesítése*, illetve *együttműködése* az *életünk*. Saját életünket tehát még önmagunkon kívül kellett keresnünk, és *kölcsönös harcban* kiküzdenünk. E harc révén azonban valami egészen mást küzdöttünk ki, mint amit kiküzdeni igyekeztünk és reméltünk. Azt hittük, valami külső jót küzdünk ki, és csak *saját magunkat* fejlesztettük ki. Ez az örültség azonban csak addig volt számunkra üdvös és serkentő, amíg csakugyan elősegítette erőink és képességeink kifejlesztését. Miután ezek kifejlődtek, csak kölcsönösen tönkretennék egymást, ha nem térnénk át a kommunizmusra. A harc most már nem fejlesztí tovább erőinket, már csak azért sem, mert azok kifejlődtek. De hisz naponta látjuk is, hogy erőinket egyrészt *terméketlenül elfecséreljük*, másrészt a termelőerők túlsága következtében *egyáltalán nem fejlődhetnek többé*. — Ha liberális burzsoák még mindig a konkurrenciaharc általi haladás szükségszerűségével szórakoztatnak bennünket, ez azért van, mert üresfejű fecsegők, mert nem a mában élnek, vagy elvakította őket az egoizmus, képtelenné tette őket olyan igazságok felismerésére, amelyek nyilvánvalóak mindenki számára, aki nyitott szemmel jár. Ha nem egyesülünk az egymás iránti szeretetben, akkor azon a fejlődési fokon, ahova eljutottunk, most már csak kölcsönösen kizsákmányolhatjuk és felfalhatjuk egymást. Nem *évszázadok*, ahogyan az üresfejű liberálisok gondolják, még *évtizedek* sem fognak eltelni, s a százszorosra növekedett termelőerők a legnagyobb nyomorba taszítják majd azoknak a túlnyomó többségét, akiknek kezük munkájából kell élni, mert kezük *értéktelenné* válik; míg azon kevesek, akik a *tőkék felhalmozásával* foglalkoznak, a mértéktelen bőségben tobzódni, s undorító élvhajzásban fognak elpusztulni, ha addigra meg nem hallották a szeretet és az ész szavát, vagy nem engedtek az erőszaknak.

17.

A társadalom keletkezéstörténete lezárult; nemsokára ütni fog a szociális állatvilág utolsó órája. Lejárt a pénzgép szerkezete, s az előre- és visszahaladás jegyében működő állam-művészeink hiába próbálják mindenáron mozgásban tartani . . .

II

Az utolsó filozófusok*

Előszó

Aki nem kíséerte még végig a kereszténység és a német filozófia történeti fejlődését, azt hihetné, hogy a legutóbbi időben a német filozófusok által nyilvánosságra hozott írások a reakció felbujtására láttak napvilágot. — Hiszen

* *Die letzten Philosophen*. C. W. Leske, Darmstadt 1845. In: Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften*. 1837—1850. Id. kiad. 379—393. o.

például alig sikerült Bruno Bauerral kapcsolatban kivernem ezt a nézetet egy ember fejéből, aki régebben maga is az ifjúhegeliánusok élén állt. És Bauer írásai akkor még messze voltak későbbi munkáinak „következetességétől”, arról nem is beszélve, hogy elérték volna a nemrégiben Stirner által kiadott írás cinizmusát. — Mindennek ellenére mégis igaz, hogy sem Bruno Bauer, sem Stirner soha nem engedte magát *kívülről* befolyásolni. Ellenkezőleg, éppen e filozófusok *belső*, élettől elvonatkoztatott fejlődésének kellett ebbe az „ostobaságba” torkollnia. — Így és nem másképpen kellett a keresztény aszkéták utolsó leszármazottainak búcsút venniök a világtól!

I.

Egyetlen embernek sem jut eszébe azt állítani, hogy a csillagász az a naprendszer, amelyet felfedezett. Utolsó német filozófusaink szerint azonban az egyes ember, aki megismerte a természetet és a történelmet, maga a „nem”, a „mindenség”. — Minden ember, olvassuk Buhl havi folyóiratában, maga az állam, az emberiség. — Minden ember maga a nem, az egész, az emberiség, a mindenség, írta nemrég a filozófus Julius. — „Az egyes nemcsak az egész természet, hanem az egész nem is” — mondja Stirner.*

A kereszténység létrejötte óta azon dolgoznak, hogy megszüntessék a különbséget Atya és Fiú, isteni és emberi, azaz a „nem-beli” ember és a „testiséges” ember között. Ám amily kevésbé sikerült ez a protestantizmusnak a látható egyház megszüntetésével — minthogy kénytelen volt meghagyni a láthatatlan egyházat, a mennyországot és a láthatatlan pásztor, Krisztust, és létrejönni hagyni egy új papságot —, éppoly kevésbé sikerült ez a legutolsó filozófusoknak, akik ezt a láthatatlan egyházat is megszüntették, de a mennyország helyére az „abszolút szellemet”, az „öntudatot” és a „nem-beli lényt” állították. Az egyes ember és az emberi nem különbségének *elméleti* megszüntetésére irányuló mindezen kísérletek azért vallottak kudarcot, mert az egyes ember, ha megismeri is a világot és az emberiséget, a természetet és a történelmet, a valóságban mégiscsak szétforgácsolt ember, és az is marad mindaddig, amíg az emberek szétforgácsoltsága *gyakorlatilag* meg nem szűnik. Ám az emberek elválasztottságát gyakorlatilag csak a szocializmus fogja megszüntetni, tudniillik azáltal, hogy az emberek egyesülnek, közösségben élnek és dolgoznak és feladják a magánszerzést. Mindaddig, amíg az emberek a valóságos, azaz a társadalmi életben el vannak választva, amíg az egyes ember és az emberiség közötti különbség csak elméletileg, a „tudatban” szűnik meg, mindaddig az emberek nemcsak el vannak választva egymástól a valóságos életben, hanem az egyes ember is meg van osztva a maga „tudatában”. Másként kell éreznie és gondolkodnia, mint amikor a valóságban, az életben van. — Az a vágy, hogy elszigetelt egyénekként olyanok legyünk, amilyenek saját magunkat érezzük, elképzeljük és gondoljuk, szülte mindazokat az illúziókat, amelyekkel a kereszténység keletkezése óta mindmáig tele volt a fejünk. Ahelyett, hogy becsületesen bevallottuk volna, hogy elszigetelve semmik vagyunk, s csak az embertársainkkal való társadalmi egyesülés révén lehetünk valamik, túl akartuk tenni, túl akartuk szédelegni magunkat nyomorúságunkon, azt hittük, hogy a társadalmi széthullottságon belül a pusztá elméleti felismerés segítségé-

* Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Az Egyetlen és az ő tulajdona). 240. o.

vel deifikálhatjuk, humanizálhatjuk, emberivé tehetjük magunkat. Azt hittük, hogy a pusztá felismerés, filozófiai megértés vagy vallásos átérzés segítségével szerető, erkölcsös, isteni, erényes, jámbor, boldog lényekké lehetünk — aszerint, hogy saját természetünket vallásosan képzeltek el vagy filozófiailag gondoltuk el —, holott a valóságos életben szeretetnélküli, istentelen nyomorult, boldogtalan, elválasztott elszigetelt egoisták vagy nem-emberek maradtunk. —

Elméletnek és gyakorlatnak, isteninek és emberinek (vagy ahogyan még nevezni szokták őket) a meghasonlása, ez a keresztény dualizmus az egész keresztény korszakok végighúzódik, s a modern, filozofikus, ateista keresztények éppúgy rabjai, mint a régi, hívő keresztények. A modern kereszténység története ugyanúgy zajlott le, mint a régié. A régi kereszténységnek, éppen mert csak tan, csak elmélet volt, életre kellett hívnia a tanítók rendjét, a papi rendet, az egyházat, s ennek az egyháznak miután valóra vált, el kellett fajulnia, azaz ellenkezőjévé kellett válnia annak, ami végett megalkották. Az egyházat azért hívták életre, hogy megszüntesse a meghasonlást az isteni és az emberi, az elmélet és a gyakorlat között, hogy megszentelje, deifikálja a világot, hogy betöltse a szakadékot az egyes és a nem, elsimítsa az ellenségeskedést az emberek között, s íme, a meghasonlás csak most jelentkezett a maga egész élességében — a papsággal szemben megjelent a középkori hűbériség és jobbagyság: a világ gyakorlati egoizmusa a vallás elméleti egoizmusával szemben —, és magának az egyháznak köszönhattuk, hogy az elméletben eredetileg panteista kereszténység oly kiáltó ellentétet teremtett az emberek tudatában mennyország és föld, evilág és túlvilág, szellem és test között. — Ám az egyháztörténet folyamán a kereszténység megreformálta magát és visszaállította eredeti gondolatát; visszatért forrásához, protestáns, racionalista, filozofikus, ateista lett, — de velejét tekintve az maradt, ami volt, elmélet és gyakorlat hasadásának kifejezése, s a modern keresztényeknek, akár csak a régieknek, életre kellett hívniuk a tanítók rendjét, a papi rendet, a *filozófiai* papságot, éppen mert megrekedtek abban, hogy az emberit csak elméletileg fogják fel és tanítsák. A modern kereszténység, ez az új vallás, szükségképpen ugyanarra a sorsra jutott, mint a régi vallás; miután létrejött, szükségképpen elfajult és ellentétébe csapott át.

A modern keresztény egyház a keresztény — állam. Nem azt a korcs képződményt értjük ezen, amelyik nem tud megszabadulni a régi egyháztól, s középen áll közötté és az állam között, nem romantikusainknak azt a fantázia-szüleményét, amely a levegőben lebeg a középkori mennyország és annak földi megvalósulása között, röviden, nem a „keresztény-germán”, hanem a modern, a „szabad” államot, úgy ahogyan ez Franciaországban, Angliában és Észak-Amerikában *valóságosan*, ám nekünk németeknek *eszményként* létezik. — Ez az állam a modern egyház, ahogyan a filozófia modern vallás. Maga ez az állam csak a filozófia létezési formája, ahogyan az egyház csak a vallás létezési formája volt. — De ez a „szabad állam” is, amely azért jött létre, hogy újra elsimítsa a középkori világ meghasonlását, csak újabb és élesebb ellentétet idézett elő elmélet és gyakorlat között, mert csak egy új mennyországot és egy új földet hozott a régi mennyország és a régi föld helyére, csak teljessé tette a kereszténységet.

A középkori egyház, a középkori élet még nem vitte keresztül elvileg és általánosan elmélet és gyakorlat meghasonlását. Ahogyan az akkori tudatban az isteni túlvilág és az istentelen evilág, ugyanúgy az akkori életben a papság és a laicitás, a lovagság és a jobbagyság még egymáson kívül és egymás mellett

mozgott. Egyik kizárta a másikat. A laikus nem lehetett egyszermind pap, a jobbágy nem lehetett egyszermind úr, ahogyan a föld sem lehetett egyszermind mennyország, a test egyszermind szellem, az ember egyszermind Isten, az egyes egyszermind a nem-beli ember. Ez keresztényietlen volt; hiszen a kereszténység, ez az elméleti panteizmus, a kettősséget az egységben akarja; a keresztény eszmény az Isten-ember egyszemélyben. — Így hát megegyeszer megkísérelték, hogy a kereszténységen belül, azaz elméletileg nyélbe üssék ezt a boszorkányságot, az embereknek a valóságos életben való szétforgácsolódását érintetlenül hagyva deifikálják, humanizálják, nem-beli emberekké avassák ezeket az egyes embereket, vagyis szankcionálják az elválasztottságot és a szétforgácsoltságot, amiképp a mennyben, úgy a földön is.

És lám! a boszorkányság tökéletesen sikerült. A keresztény mennyország üdvözült szellemei a földre szálltak; ők a — „szabad állampolgárok”! — A mennyország már nem a túlvilágon van, hanem ezen a világon; nem más, mint az — „állam”.

Vajon az állampolgárok azonosak-e a valóságos emberekkel? — Nem, ezek a valóságos embereknek csak a szellemei. E szellemek testeit — a *polgári társadalomban* vannak.

A keresztény mennyország testetlen idealizmusa leszállt az égből a földre, állammá lőn. Mellette azonban a keresztény világ szellemtelen materializmusa is létezik még; nevezetesen a polgári társadalomban. A modern állam csak újfent kiélezte az egyes és a nem ellentétét, sőt csak most tette *teljessé!*

Am minél keményebb, átfogóbb és általánosabb most ez az ellentmondás az egyes és a nem között, minél több embert ragad magával és minél erőteljesebben ragad magával minden embert ez az ellentmondás, annál gyorsabb lesz a történelmi lefolyása, annál erősebb lesz a vágy egy jobb valóság után, amelynek kialakítására, minthogy a túlvilágban már nem kereshetjük, a mai társadalmi életben kell törekedni. A társadalmunk megreformálására irányuló kísérletek mindaddig meg fognak ismétlődni, amíg meg nem felelnek annak a belső tudatnak, amely saját életünkről él bennünk. — Ebben a reformátori vagy forradalmi korban élünk mi.

Németország azonban, mint már mondtuk és mint ismeretes, a valóságban nem jutott el a modern szabad államhoz. De ha ez a modern egyház gyakorlatilag nem is jött létre nálunk, elméletileg valóságához legalább minden tekintetben eljutottunk. Az utolsó német filozófusok csak azért különböztek össze, mert az egyik következetesen az államelvet képviselte polgári társadalom nélkül, a másik a polgári társadalom elvét állam nélkül, a harmadik végül — elvi síkon — az egészet, tehát állam és polgári társadalom *ellentmondását*.

Feuerbachnak *A jövő filozófiája* (Philosophie der Zukunft) című munkája nem egyéb, mint a *jelen filozófiája*, de egy olyan jelené, amely a németek szemében még jövő, még eszmény. Ami Angliában, Franciaországban, Észak-Amerikában és másutt jelenvalóság, a modern állam a vele szemben álló és őt kiegészítő polgári társadalommal, azt az *Alapelvek a jövő filozófiájához* (Grundsätzen zur Philosophie der Zukunft) filozófiailag, elméletileg mondják ki. Feuerbach például kijelenti, hogy a filozófia mint olyan leküzdendő, tagadandó, megvalósítandó. De hogyan? — A hogyan kérdésében *ellentmondásba* kerül önmagával, akárcsak a modern állam. A „valóságos” emberen egyszer a polgári társadalom szétforgácsolt emberét érti, „valóságon” a „rossz valóságot”, a *maga* jogával, házasságával, tulajdonával, — egyszer tehát behódol a korlátolt individualizmusnak, a gyakorlati egoizmusnak, — másszor viszont a társadal-

mi embert, a „nem-beli embert”, az „ember lényegét” anticipálja, s fölteszi, hogy ez a lényeg benne rejlik az egyes emberben, ha tudniillik felismeri — ami nem egyéb, mint filozófiai csalás és modern állambölcsesség, hiszen a nem-beli ember csak egy olyan társadalomban valóságos, amelyben minden ember kiművelheti, kifejtheti magát, illetve tevékenykedhet. — Ezt az ellentmondást csak a szocializmus oldja meg, amely komolyan veszi a filozófia megvalósítását és tagadását, amely a filozófiát, az állammal egyetemben, ott hagyja, ahol van — nem ír filozófiai könyveket a filozófia tagadásáról, és nemcsak kijelenti, hogy a filozófiát mint csupasz tant tagadni kell és a társadalmi életben kell megvalósítani, hanem azt is megmondja, *hogyan* történjék ez. — Csakhogy a filozófiai iskolából maradtak még ránk *következetes* teoretikusok, azaz tisztán *teoretikus* egoisták, akik „magányosan” állnak az elméleti bölcsesség legmagasabb csúcán, s megvetéssel tekintenek le egükből a *gyakorlati* egoisták, a rossz „tömeg” alantas tevés-vevésére. Ezen a csúcson áll például Bruno Bauer, magányosan, hogy ő mondja, oszlopként, mint modern oszlopszent. — Legutóbb egy Másik Alak magasodott fel vele szemben, aki éppen fordítva, a „tömeget”, a „rossz valóságot”, a gyakorlati egoizmust védelmezi. Ez Stirner, az „Egyetlen”; őt szeretnénk most egészen külön elővenni.

A két utóbb említett filozófuson már első pillantásra látszik, hogy mindkettő csak a szétszakított ember egy-egy oldala. A „Magányos” és az „Egyetlen” kölcsönösen föltételezi egymást, akárcsak az állam és a polgári társadalom, s ahhoz, hogy az „Egyetlent” megmagyarázzuk, a „Magányost” is meg kell tárgyalnunk, ha csak futólag is.

A filozófia már régen kimutatta, hogy a vallás hátterében a legrikítóbb egoizmus szunnyad. De a *filozófiai* humanizmus mi volna egyéb, mint rikitó magánegoizmus? Vajon a következetes filozófus, ahogyan Bruno Bauerben megjelenik, nem az önelégült egoista-e, a magányos, aki a maga öntudatában boldog és mindenható? Vajon nem úgy van-e, hogy elnyelte, felfalta, feloldotta és megemésztette az egész természetet és az egész nemet? Vajon nem ugyanolyan joggal távozzhat-e bizvást e rossz, elvetemült világból, mint a jámbor keresztény, aki magához vette úrvacsoráját? Van-e más tennivalója a világon, mint a világot — megvetni tanulni? — Olvassátok Bruno Bauert! Még egyetlen egyházatya, egyetlen államférfi sem fogalmazta meg cinikusabban a „tömeg” világnak megvetését, mint ő, az utolsó filozófus. — Nagyon is természetes! Hiszen a „kritika” semmi egyéb, mint a magas államrendőrség, amely a csőcseléket kordában tartja, és mi volna a dolga ennek a hatóságnak, ha nem léteznék a közönséges, alantas, rossz gyülevész népség? De ha a *filozófiai* humanizmus ugyanaz az elméleti egoizmus, mint a *vallásos* humanizmus, hogyan is lehetne más a hátterében, mint ugyanaz a gyakorlati egoizmus? — Mihelyt a vallásos ember rájön a turpisságra, hogy az ő mennyei egoizmusa, az egész üdvösség egy nagy semmi, először is állat lesz belőle, teljesen elmerül a földi egoizmusban, majd külsővé-idegenné tett elméleti lényege, Isten és a mennyei üdvösség helyett külsővé-idegenné tett gyakorlati lényegét, a pénzt és a szerencsét veszi úzóbe. — Éppígy a filozófus, mihelyt rájön a csalafintaságra, hogy a „szellem” is egy nagy semmi, hogy egy „képzelt lénynek” szolgált, amelyből semmi haszna sem volt, először is a gyakorlati egoizmusban merül el, és a *transzcendens* humanitással együtt minden *valóságos* humanitást is elvet.

II.

Stirner szerint az eddigi egoisták egész hibája csak abban rejlett, hogy nem tudtak egoizmusukról, hogy nem elvből voltak egoisták, hanem állandóan azt mímelték, mintha a humanitásnak hódolnának — hogy nem vitték következetesen keresztül, még a szabad konkurenciában sem a mindenki háborúját mindenki ellen.

„Láss neki és vedd el, amire szükséged van! * ezzel megindult mindenki háborúja mindenki ellen. Egyedül én határozom meg, mi az, amit magamnak akarok. — 'Ez aztán igazán nem új bölcsesség; hiszen minden korban ezt csinálták az önző emberek.' — Egyáltalán nem is szükséges, hogy a dolog új legyen, csak tudatunk legyen róla. Nevezetesen azt kell tudni, hogy amaz eljárás — ti. nekilátni — nem megvetésre méltó. Csak ha sem egyesektől, sem valamilyen összességtől nem várom, amit Magamnak meg tudok adni, akkor menekülök meg a kötéltől — a szeretettől. Csak az, hogy nekilátni vétek, bűn, csak ez a szabály teremt csőcseléket, s abban, hogy ez az marad, ami önmaga is bűnös annyiban, amennyiben érvényben hagyja ezt a szabályt, mint különösen azok, akik önző módon (hogy kedvenc szavukat visszafordítsuk rájuk) annak respektálását követelik. — Röviden, amaz 'új bölcsesség' tudatának hiánya, a régi *bűntudat* a hibás egyedül.”

A „tudat” tehát az egyetlen, ami kell még, hogy tökéletes egoistákká legyünk, és következésképpen — „megszűnjék a csőcselék”.

Nem az emberek kölcsönös elidegenedése, hanem ennek az elidegenedésnek az elméleti kifejezése: a vallás és a filozófia — nem mindenki háborúja mindenki ellen, amely az embereknek az életben bekövetkezett szétforgácsolódásából és meghasonlásából keletkezett, hanem az azt kísérő rossz lelkiismeret, nem a fölfelé elkövetett büntett és a lefelé elkövetett büntett, röviden nem az egoizmus hozta létre a csőcseléket és kényurait, mondja Stirner, hanem egyedül a „bűntudat” a hibás, amely ehhez az állapothoz járult!

Ha eltöröd a lábad és a törés fájdalmat okoz és a seb orvos kötésbe teszi a lábad, akkor filozófusunk szerint nem a törés, hanem a *törés* fájdalmas *érzete* és a kötés okozza a kellemetlenséget!

Ha *beteg* vagy, ha orvosra van szükséged, küldd csak el az *orvost*, mert csak így leszél újra *egészséges*!

Ez az „új bölcsesség” *logikája*. — Egyébként hogyan is áll a dolog ezzel? —

„Csak a *dolog* révén tudja egyik a másikat megrövidíteni, a gazdag például a szegényt, a nincstelent a pénz révén”, panaszkodik Stirner, azaz nem közvetlenül. Stirner csöppet sem kifogásolná egyik embernek a másik által való jelenlegi kizsákmányolását, ha ez a kölcsönös kizsákmányolás közvetlen, személyes volna. — Stirner nem azért ellenzi a szabad konkurenciát, mert *rablógyilkosság*, hanem azért, mert nem *közvetlen* rablógyilkosság. —

De vajon a *közvetett* rablógyilkosság mi egyéb, mint *tudatos* rablógyilkosság; s vajon nem épp az előbb panaszkodott-e Stirner amiatt, hogy egoistáinkból hiányzik az egoista *tudat*? —

Stirnernek semmi más kifogásolnivalója nincs a fennálló gyakorlati egoizmussal kapcsolatban, mint az, hogy hiányzik belőle az egoizmus „tuda-

* Uo. 341. és köv. oldalak.

ta". — Látni fogjuk, hogy nem a fennálló egoizmusból, hanem belőle, a *képzelt* egoistából hiányzik az egoizmus tudata.

Mindenekelőtt mi is az egoizmus egyáltalán, és miben rejlik a különbség az egoista élet és a szeretetben való élet között? —

Szeretni, alkotni, dolgozni, termelni közvetlen élvezet; nem tudok szeretni anélkül, hogy egyúttal ne élnek is, és pedig *kellemesen* — nem tudok termelni anélkül, hogy egyúttal ne fogyasztanék, ne *élveznék* is. Az egoista is élvezni akar! Miben különbözik hát az egoizmus a szeretettől? — Abban, hogy az egoista az életet szeretet nélkül, az élvezetet munka nélkül, a fogyasztást termelés nélkül akarja, hogy mindig csak venne magának, de sohasem akar adni, azaz sohasem akarja *odaadni* magát. De mint egoista nem is *teheti* ezt; neki nincs tartalma és mindig idegen tartalmat kell hajszolnia, mert mint egoista idegenül áll szemben önmagával. Nem alkothat, mert nincs tartalma. Állandóan élvezetet kell hajszolnia, mert sohasem jut el „az élet teljességének élvezéséhez”, és azért nem jut el ide, mert nem tud alkotni. —

”Ezek szerint te is csak az élvezet kedvéért alkotsz és szeretsz?” —

Nem, te koravén gyermek, egyáltalán nem azért alkotok és szeretek, hogy élvezetre tegyek szert, hanem szeretek szeretetből, alkotok alkotókedvből, életöztönből, közvetlen természetes ösztönből. — Ha azért szeretek, hogy élvezek, akkor nem csak nem szeretek, hanem nem is élvezek — ugyanúgy, mint amikor azért dolgozom, tevékenykedem, hogy szerezzek valamit, nemcsak nem tevékenykedem szabadon, nemcsak nem érzek kedvet és szeretetet a munkám iránt, hanem valójában nem is szerzek semmit: ebben a „munkában”, ebben a „szerző tevékenységben” csak saját magamat emészttem fel. —

Az egoista élet az állatvilág önmagában széthullott, önmagát felfaló élete. Az állatvilág nem is más, mint általában az önmagában széthullott, önmagát elpusztító élet természettörténete, s a mi egész eddigi történetünk nem egyéb, mint a *szociális* állatvilág története.

De miben különbözik ez a *szociális* állatvilág az *erdei* állatvilágtól?

Kizárólag *tudatában*. A *szociális* állatvilág története ugyanis az állatvilág *tudatának* története, s ha a természetes állatvilág legfelső csúcsa a ragadozó, akkor a *szociális* állatvilág csúcspontja a *tudatos ragadozó*.

A civilizált barbárság: pontosan ott kezdődik, ahol a civilizálatlan vadság véget ér. A vadember még az a ragadozó, akivel a saját elidegenült élete még „közvetlenül”, „személyesen”, azaz természetesen vagy testileg áll szemben, míg a barbárral a maga *szellemi* élete nem kevésbé idegenül áll szemben, mint testi, látható *Én*-je (*testiséges individuuma*).

A tudatos egoizmusnak éppúgy megvan a fejlődéstörténete, mint a tudatlan egoizmusnak.

Akárcsak a természettörténetben, a fejlődésnek az emberiség történetében is az állatvilágba, a nemnek ellenséges egyénekre, családokra, törzsekre, népekre, fajokra való széthullásába kellett torkollnia; mert ez a széthullás, ez az elidegenedés a nem *első* létezési formája. A nemnek ahhoz, hogy létezni kezdjen, *individualizálódnia* kell. Az egyének ellentéte és harca révén ébredt föl az emberiségben az első tudat. Az *első* tudat az egoista tudat. Az ember nem kezdhetette el azt mondani, hogy „Én”, anélkül, hogy a „Te”, az *alteregója*, embertársa és a természet idegen és bizonyos körülmények között ellenséges hatalommá ne vált volna a szemében. Abban a pillanatban, amikor az emberiségben felébredt az első tudat, megszületett a *szociális* állatvilág a maga összes vágyaival. Az egyes ember éppen azért állt ott elszigetelten,

mert *tudatában* minden más idegenül állt szemben vele. Amiként az egoizmus a nem kölcsönös *elidegenülése*, akként ennek az elidegenülésnek a tudata (az egoista tudat) a *vallásos* tudat. Az erdei állatvilágnak csak azért nincs vallása, mert hiányzik belőle elidegenülésének, egoizmusának *tudata*, azaz a *bűntudat*. Az emberiségben az *első* tudat a bűntudat — ami a „bűnbeesés” mítoszában is világosan kifejezésre jut. — Ez a kezdet, a „tudatos” egoizmus első létrejötte.

De az, ami az egyessel kezdetben idegenül állt szemben, eredetileg maga is csak egyes volt; nevezetesen a környező természet egyes dolgai, mind az emberek, mind a dolgok mint egyes természeti erők. — Mármost minél többet ismert meg, annál inkább bővült egoista, vallásos tudata vagy „bűntudata” — míg végül az egész emberiséggel találta magát szemben, amikor is saját elidegenült lényege átalakult az emberiséggé, az egész nemmé, azaz Istene ember, Isten-ember, *Krisztus* lett.

Az egoizmusnak nincs tartalma, tartalma elidegenült tőle, s ezért mást csak „magához venni” „élvezni” tud, de nem tud mást teremteni. A tudatos egoista is csak magához venni tud. Még az Isten-ember Krisztust is csak „magához veszi”, „élvezi” az Úrvacsorán. Az egoista a nem-beli embert, az emberiség „szellemét”, az ember „lényegét” is csak megszerezni, megfogni, megragadni, feloldani, magához venni, megemészteni, „élvezni” tudja. A „kritika” éppolyan egoista intézmény, mint az Úrvacsora. A kritika ugyanúgy, mint a vallás, a szellemi, az elméleti egoizmus, tehát az egoista *tudat*. A kritikából mint olyanból, ugyanúgy, mint a vallásból mint olyanból, hiányzik az egoista tudat gyakorlati oldala, az egoista gyakorlat, amelynek ő, az egoista tudat, csupán elméleti kifejezése, s amely nélkül az egoista tudat nem gondolható el, ahogyan a bűntudat sem gondolható el bűn nélkül.

Minthogy így az egoista elmélet, az egoista tudat, vallás és filozófia, elérte a csúcspontját, az egoista gyakorlatnak is el kellett érnie csúcspontját. — El is érte a modern, keresztény — szatócsvilágban.

Mi a mi szatócsvilágunk? — A szociális állatvilág tetőpontja. Ahogyan a ragadozó az erdei állatvilág tetőpontja, ugyanúgy a szatócsvilág a tudatos, szociális állatvilág tetőpontja. A ragadozó az állati test külsővé-idegenné tett életében, a *vérben* a saját külsővé-idegenné tett életét élvezi. A szociális test külsővé-idegenné tett életében, a *pénzben* a szatócsvilág a saját külsővé-idegenné tett életét élvezi. A szatócsvilág pénzszerzője a ragadozó *vérszerzője*; a szatócsvilág ugyanúgy *sóvárog a vagyona*, ahogyan a ragadozó *sóvárog a zsákmányra*. A pénzéhes tulajdonállat nemcsak a saját külsővé-idegenné tett elméleti lényegét, Istenét falja fel, hanem mindenekelett a maga külsővé-idegenné tett gyakorlati lényegét: a pénzt. Nemcsak a *szent* misére jár (Messe), hanem mindenekelett a *profán* vásárra is (Messe), a piacra, hogy kielégítse egoista szükségletét. Ha nagyrabecsüli is a templomot és Istent, mint *vasárnapi eledelét*, mégiscsak a tőzsdét és a pénzkultuszt (pénzszerzést) kell *mindennapi kenyérének* tekintenie.

A szociális állatvilágban kéz a kézben jár az egoizmus és az egoista tudat. Minél kialakultabb az elméleti elidegenedés, annál kialakultabb a gyakorlati is, és megfordítva, minél kialakultabb a gyakorlati egoizmus, annál kialakultabb az elmélet is, az egoizmus tudata. Szatócsvilágunk csak az állatvilág legfelsőbb csúcsa, itt teljessé vált a ragadozó és a ragadozó *tudata*. Amit mind-ezidáig még mindig többé-kevésbé tudat nélkül vagy kelleetlenül történni engedtek, az emberek kölcsönös kizsákmányolását, azt most tudattal és akarat-

tal viszik keresztül. Itt megszűnnek a *privilegizált* fosztogatások; itt *általános emberi joggá* váltak a *véletlen erőszaktetelek*. Az emberi jogok nem egyebek, mint az összes *állatembereknek*, azaz az összes *elszigetelt*, úgynevezett „független”, „szabad” egyéneknek mindenki külsővé-idegenné tett lényegére vonatkozó egyenlő jogai: *szankcionálva* van mindenki háborúja mindenki ellen. Az emberi jogok nyilatkozata: ünnepeles nyilatkozat arról, *miért* egyenjogú valamennyi ragadozó. Azért, mondják a „szabad államok” „alkotmányai”, mert *felismerték és törvényesen elismerték*, hogy e ragadozók önálló szabad lények, azaz *égoisták*, a „független individuumok”.

Modern szatócsvilágunk „szabad konkurenciája” nemcsak a *rablógyilkosság* befejezett formája, hanem egyúttal a kölcsönös emberi elidegenedés kiteljesedett *tudata* is. A történelem előtti vadság, a klasszikus rabszolgaság, a romantikus jobbágyosság még többé-kevésbé nem voltak adekvátak saját lényegükkel, még korlátozott volt a látóköriük, körben mozogtak, még nem emelték volt a rablógyilkosságot az *általánosságnak* és az *általános érvénynek* arra a fokára, mint szatócsvilágunk. — A mai szatócsvilág az egoizmus közvetett, lényegének megfelelő, „tudatos” és „elvi” formája.

Most azt is megértjük, mi az, amit Stirner, akinek a fennálló egoizmus azért nem felel meg, mert közvetett, öntudatlanul akar. Sajnáljuk, hogy „bölcseességét” tiltakozása ellenére „réginek” kell nyilvánítanunk, s csak azzal vigasztalhatjuk, hogy a „kritikai” bölcseesség még öregebb.

Mi hát Stirner „új bölcseége”? —

Stirner a *vallásos* állatvilágtól való megszabadulás végett kiadja a jelzőt, hogy térjünk vissza az *erdő* állatvilágához: *retourmons à la nature!* — Mit akar ezzel szemben a „kritikai” bölcseesség?

A világ: rossz „tömeg”, mondja a „kritika” főpapja, amelyet a „kritikának” *meg kell szüntetnie*. A „kritika” mennyországában csak testnélküli szellemek vannak, magányos, tudatos egoisták, egoista gyakorlat nélkül, egoista szükségletek nélkül. — Vajon mondanom kell-e még, hogy ezeknek az egoista gyakorlat nélküli magányos egoistáknak, ezeknek az önelégült, boldog egoistáknak a klasszikus talaja a keresztény mennyország, a *büntelen paradicsom*? — De meg szeretném mondani, hogy ez a kert a maga ártatlan lakosságával hol *valóságos*: — kint a városkapu előtt. —

Az „Egyetlen” „konzekvenciája” racionálisan kifejezve ez a kategórikus imperativusz: Legyetek állatok!

A „Magányos” „konzekvenciája” racionálisan kifejezve ez a kategórikus imperativusz: Legyetek növények!

Stirner eszménye a polgári társadalom, amely az államot — az *állatvilág*, amely a növényvilágot *magába fogadja*.

Bauer eszménye az állam, amely a polgári társadalmat — a növényvilág, amely az állatvilágot *magában megszünteti*.

III.

Az utóbbi időben annyit beszéltek nálunk a „testiséges” individuumról, a „valóságos” emberről, az eszme „megvalósulásáról”, hogy nem szabad csodálkozni, ha ennek a híre Berlinbe is eljutott, s itt felrázott csöndes boldogságukból bizonyos „filozofikus koponyákat”. — A filozófus koponyák azonban *filozofikusan* értelmezték a dolgot. — Kétségtelenül a *testiséges* indi-

viduumnak kell a szellemi ember helyére lépnie, de nem az *önmagától elidegenedett*, nem az elszigetelt, szív- és szellemtelen, lélektelen, halott testnek, amilyennel az egoista szemben találja magát, hogy „élvezze” azt — hiszen akkor csak annyi történnék, hogy az elidegenedett *láthatatlan* Én helyébe megkapnánk az elidegenedett *látható* Ént, az elméleti helyébe a gyakorlati egoizmust — „szellemi” életünk külsővé-idegenné tétele helyett „természeti” életünk külsővé-idegenné tételét — a filozófia „magán- és magáértvaló-léte” helyett úgynevezett „másletét” —, márpedig mi a *másokért való létet* akarjuk, az emberek *egymásért való létét*, a tevékeny, *alkotó* individuumot.

Szeretnénk megértetni a filozófusokkal, mit értünk „valóságos”, „eleven” embereken.

Ahogy az emberi tulajdonságok a mi közös tulajdonunk, úgy az egyes tulajdonát megvalósított tulajdonságainak összessége alkotja. Amiképpen azonban az emberi tulajdonságok csak akkor válnak valóban közös tulajdonunkká, ha a szociális nevelés *kiműveli* őket, ugyanúgy az egyes tulajdona csak akkor valósul meg, csak akkor lesz igazi tulajdona, ha a szociális nevelés által *kiművelt* tulajdonságait *hatékonyra* tudja tenni, működtetni tudja a szociális életben. — Ugyanúgy, ahogyan az általános emberi tulajdonságok nem *valóságosak* mindaddig, amíg ki nem művelték őket, hanem csak *lehetőség* szerint képezik mind közönséges tulajdonunkat, a szociális nevelés által *kiművelt* tulajdonságaink, mindaddig, amíg nem működtetjük őket az életben, nem *valóságosak*, hanem szintén csak *lehetőség* szerint képezik személyes, szociális tulajdonunkat. — Vagy filozófiailag kifejezve: mindaddig, amíg a „szellemi” tulajdon nem *valóságos*, az ember a maga szellemi tulajdonának legfeljebb „magánvalóan”, de nem „magáértvalóan” lehet birtokosa. Az aztán, hogy emiatt még kevésbé *szociális tulajdonosok*, *egymásért való* emberek, *önmagukat kifejtő* emberek, *alkotó*, *szerető* lények, magától értetődik, de filozófiailag nem kifejezhető. A filozófia, amelynek oly sok „kategóriája” van, nem ismeri az *egymásértvaló* lét kategóriáját. Nem jutott tovább a „magán- és magáértvaló lét” kategóriáján.

Mármost Stirner belátja, hogy a filozófia „magán- és magáértvaló léte” absztrakció; de ahelyett, hogy továbbmenne az *egymásértvaló* léthez, inkább visszatér a természet „másletéhez”, a bírványhoz, a szellemnélküliséghez. — Merő félelemből, hogy elveszíti „testszerű” individuumát, elveszít minden emberi értelmet és minden emberi érzést.

Az „Egyetlen” a fej- és szívnélküli *törzs*, vagyis ez az illúziója — mert valójában nemcsak „szellemnélküli”, hanem testnélküli is, semmi egyéb, mint a saját illúziója —, ugyanúgy, ahogyan a *kritikai fő*, a „Magányos” nemcsak testnélküli, hanem szív- s fejnélküli is.

Hogyan kritizálja az „Egyetlen” a liberalizmust, a humanizmust és a szocializmust? —

Minthogy a humanitás, az ész és a szeretet a *filozófiában* csak absztrakció, ezért *egyáltalán* híjával vannak a realitásnak. Minthogy bennünket ma emberekké *idomítanak*, ezért nem is szabad lényegünket, tulajdonságainkat belülről kifejlesztenünk, *kiművelnünk*, *kifejtenünk*, vagy *működtetnünk*. — Minthogy lényegünk eddig tőlünk *elidegenedett szentség* volt, ezért ezt a szentséget fogyasszuk el. „Ha elfogyasztod a szentséget, *tulajdonná* tetted! *Emészd meg* az ostyát és megszabadultál tőle!”*

* Uo. 128. o.

Mintha régóta el nem fogyasztanók „szent” tulajdonunkat! Mintha az elidegenedett, „szent” tulajdon *személyessé* válnék azáltal, hogy elfogyasztjuk! Mintha *valóságos* tulajdonunk, amelynek az eddigi *illúzió* helyére kell lépnie, valami más volna, mint tulajdonságaink megvalósítása és működtetése — valami más, mint életünk *termelése*, annak eddigi *fogyasztása* helyett!

A szocializmus félreveti az államot, mert egészen más talajon áll. Stirner azonban a szocializmusnak csak legelső kezdeteit ismeri, amelyek még a politika és a politikai gazdaságtan előfeltételein nyugszanak — Babeuföt, a francia és a munkáskommunizmust —, s ezeket a kezdeteket is csak szóbeszédéből, különben például tudnia kellene, hogy már maga ez a politika talaján álló kommunizmus is rég széjjelvált az egoizmus (*intéret personnel*) és a humanizmus (*dévouement*) ellentétére. — A „társadalomról” pontosan annyit tud, mint a „kritika”. — Az állammal való szembenállása a szabad- elvű burzsoá egészen közönséges ellenzéki sége, aki ugyanis az állam nyakába varrja, ha a nép elszegényedik és éhenpusztul.

Az is fülébe jutott a berlini filozófusnak, hogy most nagy becsben van az „anarchia”. Ő is „anarchiát” akar. — De hogy valami „új bölcsességet” mondhasson, ezt a proudhoni kategóriát nemcsak mindennemű külső tekintély uralmával, hanem az „ész uralmával” is szembeszegezi. — Ez a bölcsesség azonban oly kevésbé új, hogy keletkezését a történelem kezdeteinél, szociális állatvilágunk eredeténél kell keresnünk, míg viszont a proudhoni anarchiáért a legújabb történelem kezdeteihez, a vallási és politikai forradalomhoz kell visszanyúlnunk.

Az Egyetlen azt, hogy komolyan veszi ezt az új bölcsességet, hogy nemcsak az ész és az erkölcsiség egy bizonyos formája ellen, hanem egyenesen a társadalmi morál minden eddigi formájának *ésszerű tartalma* ellen lép fel, azt írásának minden oldalán hangoztatja. Így például ráhagyná, hogy a „humánus liberalizmus” szentté avat minden „emberit” — ha ugyanis a „humánus” mindazt értené „emberin”, ami „emberileg lehetséges”, mert ebben az esetben a „humánusok” tévedése csak formális volna, nem pedig reális. „Vajon csak ugyan ilyen humánus lesz-e a humánus?” Ellenkezőleg! „Nem osztja ugyan a kurváról a filiszter morális előítéletét; de az, hogy ez a nőszemély pénz-szerző-géppé teszi a testét, mint embert megvetendővé teszi őt a szemében. Így ítél: a kurva nem ember, vagy: amennyiben egy nőszemély kurva (pénz-szerző-gép), annyiban embertelen, elembertelenedett.” — Ezt kifogásolja Stirner a humanizmuson. Ha a humánus még a pénz-szerző-gépben is valami emberit pillantana meg, akkor Stirner mindenesetre egytértene a humanizmussal annak *tartalmát* illetően!

Stirner szerint a humanizmus nemcsak azért tévedés, mert csak „elvvé” avatja az embert, azaz tartalmát csak az ember elméleti absztrakciója, vagyis egy illúzió alkotja, hanem azért, mert (halljad! halljad!) „minden szociális elmélet közül a legkiteljesedettebb, mert mindent eltávolít és elértéktelenít, ami elválasztja az embert az embertől”. — „Hogyan tudtok igazából egyetlennek lenni, amíg akár csak egyetlen összefüggés is fennáll még közte-tek?”*

Ha meg akarjuk szüntetni a humán „eszme” és az inhumán valóság ellentmondását, nem *megvalósítanunk* kell az embert, hanem „*levetni*” magunkról és visszatérni az „állathoz”. Ha az ember „csak állatnak tartaná magát,

* Uo. 177. o.

könnyen ráébredne, hogy az állat, amely szintén csak saját ösztönére, mintegy a saját tanácsára hallgat, nem ostobaságokat tanácsol magának és nem ostobaságokat hajszol, hanem nagyon helyes lépéseket tesz”*. *Rétournons á la nature!* —

A szocializmus így szól: ne pusztán *idealisták*, hanem *valóságos* emberek legyetek. — Stirner ezzel szemben így szól: „A kultúra évezredei elhomályosították előleket, mik vagytok, elhitették veletek, hogy nem egoisták vagytok, hanem az a rendeltetésetek, hogy idealisták, hogy 'jó emberek' legyetek. Rázzátok ezt le!”**

Egy szocialista azt a követelést állította fel, hogy legyünk *nem-beli lények* amivel olyan társadalmat követelt, amelyben mindenki ki tudja művelni és működtetni tudja, illetve meg tudja valósítani emberi tulajdonságait. Stirner hallani sem akar *erről* a valóságos emberről.*** Ezzel szemben a következőképpen fogalmazza meg saját nézetét a valóságos emberről: „*Valóságos* ember csak — a *nem-ember*”****. — „Én, az egoista nem viselem szívemen ennek az emberi társadalomnak' a javát. Nem áldozok fel neki semmit, csak használok; de hogy tökéletesen felhasználhassam, inkább saját tulajdonomá és saját teremtményemmé változtatom, azaz (halljátok) megsemmisítem, és az *egoisták egyesületét* állítom a helyébe”*****.

Mily nagy, mily eredeti, mily zseniális vagy te, Egyetlen! De szívesen láttam volna a te „egoista egyesületet”, akár ha csak papíron is. Minthogy ez nem adatott meg nekem, engedtessek meg, hogy magam jellemezzem, mi is tulajdonképpen ez a te „egoista egyesület”.

Egész eddigi történelmünk nem volt semmi más, mint egoista egyesületek története, melyeknek gyümölcseit — az antik rabszolgaságot, a romantikus jobbságát és a modern, elvi, egyetemes jobbságát — mindnyájan jól ismerjük. Mármost, minthogy ezeknek az egoista egyesületeknek a köre bezárult, végéhez ért, kétségbeesésében az egoizmus megegyeszer előterjeszti az egoista egyesülések történelmileg túlhaladott formáinak összes kombinációit. A kétségbeesés manapság világra hozott már néhány bolond gondolatot. De hogy ebbe a gondolatba fog belebotlani, hogy az egoizmus *legdurvább* formáját, a *vadságot* akarja most az életbe bevezetni — ezt senki még álmodni sem merte volna. És mégis, ez a gondolat tartja fogva az „Egyetlen”. Stirner a legkomolyabb formában az egoista érintkezés eredeti formáját, a legközvetlenebb rablógyilkosságot akarja visszaállítva látni!

„Ezt akará Stirner?” Igazatok van, ha nem hiszitek el, hogy az „Egyetlen” ezt akarja, és vissza kell szívnom az állításomat. Stirner egyáltalán semmit sem akar. Csak henceg.

Talán mentségére szól az „Egyetlennek”, hogy Ő Maga sem tudja, mit akar. Így azt hiszi, hogy a „kritikai kritika” ellen harcol, és maga is csak a „kritika” *szolgája*. Állandóan meg akarja semmisíteni az „államot”, és állandóan annak *talaján* marad. Minden elképzelhető hangnemben magasztalja az állatvilághoz való visszatérést, és a végén kiderül, hogy csupán — *békés vegetációra* gondol.

* Uo. 213. o.

** 216. o.

*** Uo. 230. o.

**** Uo. 233. o.

***** Uo. 235. o.

„Az utolsó és a legdöntőbb ellentét, az Egyetlennek az Egyetlennel való ellentéte alapján túl van azon, amit ellentétnek hívnak, anélkül azonban, hogy visszasüllyedt volna az egységbe vagy az egységességbe. Mint Egyetlennek semmi közösséged többé a többiekkel, s ezért az sincs, ami elválasszon tőlük vagy ellenségükké tegyen. — — — Az ellentét eltűnik a tökéletes szétválásban vagy egyetlenségben.”

Minden biztonnyal eltűnik — mint a vak elől a fény — mint a tudatlanság elől a tévedés — mint a halott elől az élet! — Hogy kikerüljön minden kollíziót, kikerülje az élet minden harcát, visszatér a föld ölére — és vegetál!

A brutalitással való egész henegezés tehát végül mégiscsak a „Magányos” békés ostobaságába torkollik!

De különben is, nem pontosan így áll-e a dolog Stirnernek Bauer ellen vívott egész harcával? Egyáltalán, az a praktikus egoista-e Stirner, akinek képzeli magát? Valóban az a megrögzött bűnös, amint véli? —

Mint hogy tüzet fúj minden „hivatás”, minden „rendeltetés” ellen, az ember azt hinné, hogy ő maga túl van minden „rendeltetésen”, minden „hivatáson”. Ez azonban oly kevésbé igaz, hogy ellenkezőleg, állandóan *kritikai lelkiismerete titkosrendőrségének felügyelete* alatt áll. Elfogulatlansága hazuság, durvasága affektált. Nem felejtette el „a kritikának azt az utasítását, hogy tulajdonunknak egyetlen részét se hagyjuk stabillá válni és csak a feloldásban érezzük magunkat jól”, s mindig elmarad saját egoizmus-„eszménye” mögött. Az egoistának, idézi emlékezetébe minduntalan a kritikai lelkiismeret, semmi iránt sem szabad annyira érdeklődnie, hogy egészen odaadja magát tárgyának, és, mint annakidején Luther, föl kelljen kiáltania: Itt állok és másképp nem tehetek! Ez az jelmondata minden megszállottnak.* Igen, a „gond”, hogy valami „megrögződhetne” benne, egy pillanatra sem hagyja nyugton ezt a koravén természet-gyermekeket! Sohasem töltheti be „rendeltetését” mint egoista. Minduntalan meg kell kérdeznie magát: „Hű vagyok-e magamhoz, saját rendeltetésemhez”**, ha ennek vagy annak elfogulatlanul odaadom magamat? — — —

Már a bevezetőben láttuk, hogy Stirner megegyezik a filozófusokkal ebben a tételben: az egyes ember a nem. Láttuk továbbá, hogy Bauer épp annyira egoista, mint Stirner, és hogy emez épp annyira idealista, mint Bauer — hogy Stirner a maga egész brutalitásával végül mégiscsak a békés vegetációra gondol — és hogy végső fokon nem tud megszabadulni a „kritika” titkosrendőri felügyeletétől. — Végül is miben különbözik az egoista „Egyetlen” a kritikai „Magányostól”? —

A „Magányos” az őszhajú egoista, egy *elgyerekesedett agg*, az „Egyetlen” viszont *koravén gyermek*. A „Magányos” a *trónon ülő rabszolga*, az „Egyetlen” a *rabszolga, aki széttörte láncát*. — Bauer az *elméleti*, Stirner a *gyakorlati* ostobaságot vette a fejébe. — Ha *egyesülnének*, szükségszerűen haladnának egy további fejlődés elébe, akárcsak állapotaink és azok filozófiai képviselője, Feuerbach, s megvolna az a reményünk, hogy egyszer mint szocialisták támadnak fel, miután a belső ellentmondás felőrölte őket. — Így, ahogy most vannak, *különváltan*, magányosak, egyetlenek maradnak, anélkül, hogy élhetnének, hogy meghalhatnának, hogy feltámadhatnának. Filozófusok — és azok is maradnak.

(Ford.: Józsa Péter.)

* Uo. 80. o.

** Uo. 223. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Sikerek és megpróbáltatások

Balogh Edgár könyvét csak félig sorolhatjuk a szépirodalom termékei közé. Bár életéről, életének a Sarló mozgalommal összefüggő szakaszáról ír, mégsem életrajz. De azt sem mondhatjuk, hogy a Sarló tudományos igényű értékelését, adatszzerű történetét találjuk a könyv lapjain. Nem életrajzot, nem történelmet írt Balogh Edgár, hanem, ahogy maga is nevezi, *emlékiratot*.

Az emlékirat a szerző szavaival „a sokoldalúan ingerelt közérzés többletéből fakadt”. Ez a közérzés — amely tevékenységet és eszmélkedést, alakítani vágyást és küzdelmet, azaz erőteljes közéleti tevékenységet jelent — az emlékirat igazi lényege, érdeklődésre ösztönző ereje. Ugyanakkor a személyes részvétel, az átélt események közvetlensége érzékelhető emberi közelbe hozza a közéleti tevékenységet, mintegy igazolva, hogy végül is az emberek cselekedetei alakítják saját szűkebb vagy nagyobb közösségük történetét.

Az igazi emlékirat a társadalmi jelentőségű, hiteles események mozgatóit és összefüggéseit szerves kapcsolatba hozza az egyének valós közéleti cselekvésével, eszmei alakulásával, s mindezt az eseményekben résztvevő, alakuló egyén útjáról kíséri, a változó ember szemével nézi minden utólagos korrekció és belemagyarázás nélkül, mindössze a nagyobb összefüggések ismereték bizonyos történeti távlatában.

A Sarló sokszínű, forrongó és ellentmondásos kezdeményezését Balogh Edgár a fejlődést utólag pontosan érzékelő tollával a kor körülményei közé helyezte, nem kér számon olyat, ami akkor nem volt lehetséges, nem állít túlzó követelményeket, ami emlékiratnál komoly erénynek számít.

Balogh Edgár az emlékiratában igen szerencsésen tudja bemutatni egy jelentős társadalmi mozgalom fejlődését úgy, hogy azt szorosan összekapcsolja a mozgalmat alkotó egyének — elsősorban saját maga — gondolkodásának, elméleti fejlődésének be-

mutatásával, nem mellőzve a kitérőket és kudarcokat sem.

*

Számunkra különösen azért válik érdekessé és értékesé ennek a folyamatnak a megrajzolása, mert a Sarló fiataljainak egy része eljutott a munkásmozgalomig, a kommunisták soráig. *A könyv tulajdonképpen arra ad választ, hogyan lettek a sarlósok egyes fiataljaiból kommunisták, hogyan jutottak el a marxizmusig, a munkásosztály politikájának tudatos vállalásáig.*

Figyelmet követel azért is, mert a kommunisztává válás *különös* útját mutatja be; „...a legjáratabb útvonal kútfeje ismert: a szűkebb, de egyenes munkásmozgalmi úté (a fővonalé, amelyhez igazodik minden). Már a szélesebb áramlás, a népforradalmi kibontakozás, középrétegek örvénylése és átcsatlakozása, a kijutás minden úri fertőzöttségből csak úgy belső felszakadásra, s a bonyolult leszámolás régi ideológiák egyoldalúságaival, a kommunistaságnak ez a tágasabb forrásvidéke éppen olyan ismeretlen, mint ahogyan az is jobbára titokban maradt, hogy régi szépből és jóból, hagyományos emberségből, a haladás örökségéből mi is volt átmenthető, mit hozhattunk magunkkal az új világba.” — írja a szerző (10. o.). Ez az út nem az osztályhelyzet determinálta spontán vállalása a munkásmozgalomnak, amely azután a kommunista párt vezetésével tudatos proletárharcá, osztályállásfoglalássá és cselekvéssé szilárdul, hanem különböző társadalmi és ideológiai indítékú út, amelynek szükségszerűen sok buktatón kell keresztüljutnia, s ezekben a buktatókban sokan le is maradnak a következetesektől.

A Sarló fejlődésének elemzése az olyan országok számára, ahol jelentősek a kispolgári, paraszti, középosztálybeli tömegek, amelyeknek megnyerése a munkásosztály számára lényeges, különösen figyelemre

¹ Balogh Edgár, Hét próba. *Egy nemzedék elindul*. Szépirodalmi Kiadó, 1965, 381 o.

méltó. Fontos azért is, mert a Sarlónak a különböző magyarországi törekvésekre is jelentős hatása volt, mint a szociográfiai kutatások, a népiesek, a Szegedi Fiatalok, a Bartha Miklós Társaság stb. példája is bizonyítja.

Próbáljuk tehát levonni a sarlósok fejlődésének lényegesebb tanulságait.

Az 1925-ben megalakuló cserkészkerület, a Szent György Kör a népi szolidaritás erősen közösségi messianizmusával indul, a falu felé fordul. Elveti a gyűlölködő sovínizmust, a középosztály vezető szerepét hirdetve keres megoldást nemzeti és szociális kérdésekre. Mozgalmukban a falulátogatásokon, az úgynevezett regősjárásokon a fiatalok olyan *gyakorlati tapasztalatra* tettek szert, amely a meglévő szemléleti hibákat sok esetben képes volt korrigálni, s biztosította a továbbjutást. Balogh Edgár következetesen hangsúlyozza ennek a társadalmi valósággal szoros kontaktusban levő tevékenységnek emberformáló fontosságát. Ez a *valóságérzékenység* volt egyik nagy hajtóereje a mozgalomnak, amely haladt a maga által kitűzött célok felé. Nem egy-egy hirtelen felismerés hajtotta pozitív irányba, hanem a maga elé tűzött polgári illúziók meghaladása nyomán fejlődött. „... a sarlósok demokratizálódásának éppen az volt a sajátossága, hogy nem kerülte el a polgári utat, hanem arra rálépett, s csak a kíséreltet csődje ragadta tovább a fejlődésben” — írja Balogh. (83. o.) Tehát nem az értelmiség intellektuális, tudományos belátása nyomán fejlődnek, hanem a továbbjutás az adott társadalmi és eszmei keretek között e *gyakorlat korrigáló hatására* következik be, a polgári út kudarcainak hatására.

Ez a valóságérzékenység vitte el őket a szocializmus eszméjének befogadásához is, ami igen jellemző módon történt: „Aho-gyan most mérem és értelmezem a mi kezdő szocializmusunkat, körülbelül annyit tudok kihozni belőle, hogy a munkásosztály nemzetköziségében megnyilvánuló általános emberit kaptuk fel eszménynek, s konkrét kisebbségi szükségleteinknek megfelelően a szláv—magyar érintkezésben, egyenlőségben és megegyezésben próbáltuk ezt az eszményt erkölcsi normává rögzíteni.” (125. o.) Ez a szocializmus-felfogás korabeli megfogalmazásuk szerint nem egyéb, „mint a mainál etikusabb társadalomszemlélet, a tudományos és etikai értelemben vett szocializmus hite.” (126. o.) Az „etikai szocializmus” a csehszlovák filozófus-államfő, Masaryk koncepciója szerint is a nemzetiségi kérdések megoldásának az útja.

Ez az alapvetően demokratikus és humanista csoport a *nemzetiségi kérdések megoldási kísérlete kapcsán jutott el a szocializmus eszméjéhez*, annak nemzetköziségét

emelte ki; s ennek alapján egy megértőbb együttműködést hirdet az osztályharc felfedezése helyett.

A további fejlődésük a szocializmus értelmezése körül folytatódik, mert a valóság rácsfolt *kispolgári szocializmus* felfogásukra.

A szocializmus eszméjének értelmezése során a sarlósok egyes szektarianizmusra hajló tagjai meredekebb, gyorsabb elvi és gyakorlati előrehaladást követeltek; szakítást minden régebbi ideológiával és képzéssel, következképp sok szövetségesükkel is. Az ilyenfajta előreugrás az elméletileg nem teljesen biztos értelmiség visszahúzó vonása. Balogh Edgár vállalta a szocializmust, de az amúgy sem túl széles bázisú fiatalság lemorzsolódását nem vállalhatta az ilyen előrefutással. „Váltig abba makacsoltam bele magamat, hogy ha nem vagyunk előrelátók, akkor velünk a proletariátus egy kávéházi asztalt nyert, de a reakció ráteszi kezét az ifjúságra, s ölébe hull mindaz, amit eddig elértünk.” (141. o.) Helyes elképzelés volt, a *jó szövetségi politika* példája. A Sarló bentmaradt a diákéletben, úgy, hogy legjobbjai a kisebbségi ellenállásban a csehszlovák és magyar burzsoázia nyomásával szemben a tömegek osztályharcára támaszkodtak.

Az eddigi fejlődésük a kiterők és megtorpanások ellenére is jelentős. Mégis hiányzott a marxizmus-leninizmus alkotó alkalmazása, egyáltalán alapos ismerete, holott erre több forrásból is lett volna mód. Miért nem éltek tudatosan a marxizmus-leninizmussal? Az értelmiségi csoport messianizmusa, saját erejükbe, az értelmiség szerepébe vetett hit, egyoldalú empirizmusuk akasztotta meg őket. A szociális kérdés és a nemzeti kérdés megoldásának összefüggéseit, viszonyát sokáig nem látták tisztán. A független eszmei alakulást, a mindenhonnan a megfelelő összecipegető önállóságot féltették.

A véletlen mégis Balogh Edgár kezébe adta Lenint, s az új végigviharzott a mozgalom következetes tagjain. A leninizmus *nem állt szemben eddigi tapasztalataikkal, saját valóságélményük intellektuális hatánya volt*, s eligazított a gyakorlati tapasztalatok, ideológiai viták során felgyűlt szemléleti kérdések rengetegében. Korábbi gyakorlatuk folytatása, a valósággal igen szoros kapcsolatot tartó szociográfiai felméréseik, vándorlásaik győzik meg őket arról, hogy a tömegek körében milyen nagy tért hódított a szocializmus, a kommunizmus eszméje.

Ez a gyakorlat aztán teljesen igazolta Lenin tanításait, elmélyítí ismereteiket, sőt választ ad megoldatlan kérdésekre is, „... a parasztok és munkások politikai

öntudatfok és hovatarozás különbsége nélkül összefogtak. Számunkra itt adódott a legnagyobb lecke. Míg mi az eszmék felhőzetében próbáltuk a nagy konstellációt, a nemzetközi osztályharc elméletének összeegyeztetését egy népi-nemzeti ellenállás gondolatával, itt a mélyben, a Tiszahát félig középkorban rekedt hétköznapjaiban maga a gyakorlat alakította ki az össznépi szabadságharc arcvonalát, élén a kommunistákkal. Az elmélet és gyakorlat lenini egysége domborodott elénk.” (205. o.)

Lenin ismeretében a gyakorlattól erősítve megjegyezték a *munkás-paraszt összefogás* elvi és gyakorlati jelentőségét, az össznépi szabadságharcnak nevezett formát, amely a nemzetiségi és szociális kérdések megoldására vetődött fel. Nem csoda, hogy a későbbi időszakban a *sarlósok az antijfaszista népfront meggyőződéses, tevékeny tagjai lettek.*

Az emlékirat legbonyolultabb, a valószínűségben is legnehezebb szakasza a hetedik próba: a beilleszkedés a kommunista mozgalomba, a pártos állásfoglalás és tevékenység. Az eddig fejlődött Sarló a könyv tanúsága szerint egyedekre szakad. Egyesek eljutottak a kommunista pártig, mások lemaradtak, s a mozgalom egésze módosult formában tevékenykedik tovább.

Nehéz volt a közelítés. Egyrészt a fiatalok nehezen akarták a párt fegyelmét, szervezetét elismerni, másrészt a csehszlovák kommunisták sem foglalkoztak eleget a szövetségeselek, a szimpatizánsok megnyerésével ebben az esetben. A viták mellett nehezítette a közelítést a trockizmus jelentkezése a fiatalok egyes tagjainál.

A következők azonban a munkásmozgalomban találták meg a helyüket. Ezeknek az álláspontját fogalmazza meg Balogh Edgár: *a nemzeti törekvéseknek a népmozgalommá való proletároosztályharc forradalmi vonalán kell haladni.* Ugyanakkor a kommunista politika követelményévé teszi, hogy eljusson „... mindazokhoz az átmeneti rétegekhez s mindazokba a kultúrmozgalmakba, amelyek szociális érdeklődésének homlokterében a nemzeti sérelmek elleni harc áll” (369. o.) — azaz a nemzeti kérdés megoldása csak a marxista-leninista elvek alapján lehetséges. Az általuk felvetett problémára végül is a marxizmus adta meg a választ, s a válaszkeresés útján jutottak el a munkásmozgalomig.

Balogh Edgár a hetedik próbát is kiállta és végigküzdötte a *kommunistává válás* buktatókkal teli útját, s a Sarló bukása után is kommunista maradt. A nemzetiségi kérdés igazságos és demokratikus megoldásának igényétől a probléma megoldási folyamatában a gyakorlati tevékenység korrigálta a következetes gondolkodás útján jutott el a marxizmushoz s vált a párt tevékeny támogatójává.

A marxizmushoz, a munkásmozgalomhoz *sokféle úton* lehet eljutni. Balogh Edgár útja nehézségekkel teli, harcos út volt sikerekkel és kudarcokkal. Ennek az útnak a színvonalas, tényekkel és dokumentumokkal gazdagon illusztrált leírása napjaink olvasójának is sok hasznos ismeretet és gondolatot nyújt.

Tolnai Gyula

Van-e szociálpszichológia?¹

A kérdés eldöntése nem egy recenzió feladata. Egy recenzió legfeljebb azt hangsúlyozhatja, hogy felvetése indokolt, mivel megoldása még nem történt meg.

Legalábbis B. D. Parigin könyvének megoldása nem meggyőző. Úgy tűnik, hogy azért nem, mert bár marxista szociálpszichológiát kíván írni, nem bontja ki a polgári szociálpszichológia nem-marxista feltevéseit és előfeltevéseit, holott — ezért nem hibáztathatóan — elsősorban ezeket a kutatásokat használja fel.² Így, azzal, hogy nem kritizálja a szociálpszichológiát, a deklarált marxista tételek és idézetek ellenére is azt a látszatot kelti, hogy hallgatólagosan átveszi hamis előfeltevéseit.

Parigin könyve mindennek ellenére valószínűsíti a problémákat érint, mindennek előtt a pszichológia problémáit.

A csoport³ nem csupán egyének halmaza, a csoporttevékenység nem vezethető le az egyéni tevékenységből — írja a szerző. A tétel önmagában természetesen helyes, azt az álláspontot cáfolja, amely azon a látszaton alapul, hogy mindenféle emberi tevékenység *közvetlenül* az egyes egyének tevékenysége csupán. A szerző azonban helyes tételét annak alátámasztására használja fel, hogy — mivel a csoporttevékenység különbözők az egyénitől — a szociálpszichológiát elkülönítse az egyéni tevékenységet (illetve pszichikumot) vizsgáló pszichológiától.

¹ Социальная психология как наука. Изд. Ленинградского университета, 1965. 208. o.

² Elsősorban a modern európai amerikai, valamint kutatásokra gondolunk, nem pedig az un. francia szociálpszichológiai iskolára.

³ A szerző a csoporton a legkülönbözőbb nagyságú és minőségű társadalmi alakzatokat érti, a kiscsoporttól a népig. A kategória így vitathatónak tűnik, de ez nem érinti a recenzió gondolatmenetének lényegét.

Ezzel ugyan hangsúlyozza a csoport minőségi sajátosságát, de egyszersmind az egyén önmagában való megalapozottságát is feltételezi, mivel, mint írja, a csoport nem vezethető le az egyénből, következésképpen az egyén a csoporttól függetlenül, mintegy azt megelőzően is létezik. *De nem a csoport magyarázandó az egyénből, hanem az egyén a csoportból.* Ha egyáltalán valamelyik származékosnak tekinthető, akkor az egyén az, hiszen tevékenysége mindig társadalmi tevékenység, viselkedése (és pszichikuma) mindig — akkor is, amikor aktuálisan egyedül van — csoportteredetű. Az egyénnek a szerzőnél előfeltételezett önmegalapozottsága feloldódik a társadalom megalapozottságában, a szerző metodológiai kiindulópontja hamisnak bizonyul, mert az emberi tevékenységet hamis közvetlenségében, látszatközvetlenségében rögzíti. Az ezt a hamis közvetlenséget vizsgáló pszichológia nem léphet túl a jelenségefráson, illetve amikor túl akar rajta lépni, amikor magyarázó elveket keres, akkor csak hamisakat talál, leírásait csak hamisan tudja megalapozni. Amennyiben tehát a szerző átvette a szociálpszichológia előfeltevéseit, annyiban észrevételeink erre is kiterjednek.

A szociálpszichológia természetesen valóságos jelenségeket kíván tanulmányozni (viselkedés csoportban; érintkezési módok és formák: interakció, kommunikáció, utánczás stb.; csoportstrukturalódás és csoportdinamika, szerepviselkedés, csoportközi viselkedés, tömegviselkedés stb.; illetve mindezek pszichikus oldala; vagy fordítva: a személyiség és a tartalmainak viselkedési oldala. Parigin ugyan használ olyan terminusokat is, mint a társadalom lelki élete, társadalmi lélektan,⁴ szociális hangulatok, tömegek akarata, sőt ezekhez hasonló — nyilvánvalóan metaforikus — szóhasználatú Marx- és Lenin-idézetekre is támaszkodik, a terminusok tartalmának azonban bizonyára a fentieket tartja.) Ezeket a jelenségeket azonban kiüresíti, tulajdonképpen teljesen eltekint történeti-tárgyi tartalmuktól, attól, hogy minden emberi tevékenység és viselkedés több értelemben is — mind motívumát, mind eszközét, mind célját tekintve — tárgyi tevékenység és viselkedés, akár jelzett, szimbolikus, akár fiktív tárgyakkal történik; attól, hogy e tárgyak az emberiség történetileg meghatározott és fejlődő termelőtevékenységében keletkeznek; és végül attól, hogy nem csupán holt technikát alkotnak, hanem alapdeterminánsként strukturalják terme-

lik mindenféle viszonyát, és pedig éppen azért, hogy termelők nem csupán mint technikai-természeti minőséghez viszonyulnak hozzájuk. *A szociálpszichológia nem veszi figyelembe azt, hogy az általa vizsgált emberi viszonyok közül még a legközvetlenebbek is sokszorosan és bonyolultan közvetítettek, és hogy a közvetítő a lényegtelennek tekintett embertermelte tárgyi világ.* Ha viszont ez közvetítőként nem létezik, és általában az emberi viselkedés és pszichikum meghatározottsága szempontjából lényegtelen, akkor a kiüresedett jelenségekbe végső soron csak természeti, biológiai tartalmakat lehet helyezni — a vizsgált emberi viszonyok végső soron természeti meghatározottságúak. Persze csak végső soron, mert a szociálpszichológia nem dolgozik biológiai magyarázó elvekkel, sőt éppen a kifejezetten biológizáló pszichológiák tagadásának tartja magát, naturalizmusa csak implicit naturalizmus.

Úgy tűnik, hogy az ezektől az összefüggésektől való eltekintés teszi lehetővé, hogy a szociálpszichológia tárgyaiaként felvonultatott jelenségek megálljanak önmagukban, az önmeghatározottság és öntörvényűség látszatát kelteve, amely látszatra azután indokoltan épül egy önálló tudomány. Sőt e tudomány — végső tendenciájában és saját maga előtt sem feltétlenül bevallottan — *totális* társadalom-, pontosabban embertudomány: a társadalmi jelenségeket egyrészt az emberi lényeg meghatározottsága szempontjából közömbösekknek tekintti, másrészt elpszichologizálja őket, mégpedig azzal, hogy, mint mondtuk, az egyént és viszonyait önmagukban megalapozottaknak tartja, az egyén közvetlenül adott a számára s individualitása — bár szocializált — biológiai individualitás. Nagyon kérdéses tehát, hogy e tudomány kategóriái — a bennük rejlő szemlélet miatt — átértelmezés nélkül felhasználható-e egy marxista igényű tudományban vagy tudományágban. Az önálló jelenségek és az önálló tudomány látszatát megszüntetve azonban a szociálpszichológia leírásának bizonyul: a kérdéses jelenségek tevékenységi és viselkedési oldala feloldódik a társadalmi praxisban, amelyet különböző vonatkozásaiban különböző társadalomtudományok tanulmányoznak, pszichikus oldaluk pedig a pszichológia tárgyává válik. A kérdéses jelenségek egyrészt az egyének és különböző nagyságú és minőségű alakulataik társadalmi tevékenységének és viselkedésének

⁴ A szovjet irodalomban az общественная психология és a социальная психология terminusokkal egyaránt jelölik az un. társadalmi pszichikumot, tehát egy, a tudományos vizsgálatól függetlenül létező jelenséget és magát a tudományt. A magyarba is átvett terminus — a tartalmi kifogásoktól eltekintve — ellentmond a hagyományos magyar terminushasználatnak.

mozzanataivá, elemeivé vagy formáivá válnak, amelyeknek kategorizálása a pszichológia számára a tevékenység és viselkedés leírásában és elemzésében nélkülözhetetlen segítséget nyújt; másrészt pedig valóságos jelenségek, amelyek azonban természetesen valóságos összefüggéseikbe helyezendők. (A kicsoporttól a szerepig a különböző kategóriák nagyon szigorúan történeti és konkrét értelmezése például rendkívül gyümölcsözőnek tűnik mind szociológiái, mind pszichológiai szempontból; olyan, a szociálpszichológia által vizsgált jelenségek, mint divat, tömegviselkedés, presztízs, nagyon is valóságosak, és szintén haszonnal tanulmányozhatók mint az elidegenedés igen közvetlen megnyilvánulásai.) Amennyiben pedig a szociálpszichológia igazi pszichológiai jelenségeket tanulmányoz, annyiban elsőként realizál egy olyan *pszichológiát* a pszichológia történetében, amely — a jelzett, gyökereesen hamis kiindulópontokkal és előfeltevésekkel — az egyént viszonyainak konkrét teljességében tanulmányozza, és ezáltal tárgyát, az egyén pszichikus aspektusát lehetőségében kimeríti. A szociálpszichológia mint pszichológia nem szorítkozik a pszichikum mintegy technikai oldalára, mint a pszichológia túlnyomó része, amely ezzel megteremtette a szociálpszichológia kialakulásához tudománytörténetileg szükséges indokokat és látszatokat. A marxista pszichológiában csak elméleti-metodológiai alapok (elsősorban Vigotszkij és továbbfejlesztői) és részeredmények vannak egy ilyen pszichológia kidolgozásához, amelyhez — természetesen átértelmezve — jelentős segítséget nyújthatnak a szociálpszichológia eredményei.

Parigin könyve nem győzte meg olvasóját a marxista szociálpszichológia önállóságáról, mert vagy kritikátlanul átvette a szociálpszichológia hiposztázált kategóriáit és ezekkel kívánta tudományát kifejteni, vagy pedig más tudományok hatáskörébe utalható problémákat tárgyalt (l. pl. a szemlélyiségről szóló fejezetet). Úgy tűnik, hogy a szociálpszichológiát mint önálló pszichológiai tudományt nem is lehet kifejteni. A szociálpszichológia mint pszichológiai tudomány ugyanis az ember társadalmiságának problémáját akarja pszichológiai konkrétsággal megoldani, és feltételezi, hogy ehhez a pszichológiától elkülönült és vele egyenrangú tudományra van szükség. De ezzel a pszichológiát — feltételezésének ellentmondva — önmagának csak alárendelni tudja, hiszen ha az egyén tevékenységének és viselkedésének pszichikus oldalát, vagyis a pszichikum *konkrét* teljességét a szociálpszichológia vizsgálja, akkor a pszichológiának csak az ettől való *absztrakciók* maradnak. Így a szociálpszichológia, most már a marxista igényű szociálpszichológia is, kiderítette, hogy a különbözőeknek ítélt tudományok egybeesnek, és így megsemmisítette önmagát, mert a pszichológia, legalábbis a marxista pszichológia, per definitionem az ember társadalmiságának (és történetiségének) pszichológiai problémáival foglalkozik. Ez persze — bármily szoros együttműködés fűzné is majd a pszichológiához — nem zárja ki egy marxista szociálpszichológia mint nem-pszichológiai tudomány lehetőségét, valóságát azonban magának e tudománynak kell igazolnia.

Helmich Dezső

Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai problémái ¹

1964-ben Kievbén — filozófusok és fizikusok részvételével — kongresszust tartottak Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai kérdéseiről. A kötet a kongresszus anyagát — mintegy negyven előadást, illetve hozzászólást — tartalmazza, nem jegyzőkönyv, hanem a résztvevők által írt cikkek formájában, témájuk szerint öt fejezetben csoportosítva.

Az első fejezet (*Általános problémák*) tulajdonképpen a kongresszust aktuálissá tevő kérdéseket foglalja össze két ukrán filozófus tolmácsolásában. Kopnyin elől-

járóban a klasszikus természetfilozófia túlhaladott voltának okait elemzi, majd leszögezi, hogy a dialektikus materializmus, lévén a szaktudományok általános módszere, feladatának csak akkor tud megfelelni, ha szakadatlanul általánosítja valamennyi szaktudomány új eredményét, s ennek alapján saját kategóriáit is tökéletesíti, továbbfejlesztíti. Kopnyin különösen aktualisnak tartja napjainkban e kategóriák továbbfejlesztését — annak ellenére, hogy a marxizmus klasszikusai igen sokat tettek e téren — mivel éppen Lenin kora óta az új természettudományi, főként fizikai

¹ *Философские проблемы теории тяготения Эйнштейна и релятивистской космологии*. Изд. „Наукова Думка“, Кив 1965. 328.

eredmények alapján gyökeresen megváltoztak a természetről szóló elképzeléseink, s a marxista filozófia nem tartott lépést a fejlődéssel.

Kopnyin szerint a társadalmi és tudományos fejlődés nem csupán a meglévő kategóriák tökéletesítését kívánja meg, hanem általánosabb kérdéseket is felvet. Például: létrejöhetnek-e új filozófiai kategóriák, melyek a korábbi filozófiákban nem léteztek? Az antik filozófiában kialakult kategóriák megőrizték-e tartalmukat? Milyen általános törvényszerűségeket mutat meg végbe a filozófiai kategóriák fejlődése? Stb. stb. Emellett az új szaktudományi eredmények általánosítása alapján új eszmék is keletkezhetnek, s így sor kerülhet a dialektikus materializmus elveinek fejlődésére is.

Ami a módosításra szoruló kategóriákat illeti, a szerző konkrétan is megjelöl néhányat. Ilyen például a véges és végtelen kategóriája, mely lényegében ma is a XVII—XVIII. század tudományának megfelelő formában létezik. Vagy például az anyag megjelenési formái és az anyag létezési formái, kategóriák, amelyek a korábbi filozófiákban jól elhatárolhatók voltak — korpuszkula, sugárzás: az anyag megjelenési formái (anyagfajták); tér és idő: az anyag létezési formái —, ma azonban a tudomány olyan kérdéseket vet fel, hogy például a gravitációs mező anyagi forma-e vagy az anyag létezési formája-e stb.

Kopnyin tanulmányának érdeme, hogy elismeri az új tudományos eredmények és a dialektikus materializmus kategóriái közötti ellentmondás lehetőségét, s ennek megoldását — alapvető tudományos felfedezések esetén — a kategóriák tartalmi továbbfejlesztésében vagy új kategóriák bevezetésében látja.

Míg Kopnyin általában beszélt a dialektikus materializmus kategóriái továbbfejlesztésének szükségességéről, addig Düslevüj az általános relativitáselmélettel kapcsolatos filozófiai problematika összefoglalására törekszik. E problémákat három csoportba osztja: *a*) az általános relativitáselmélet helye, jelentősége és szerepe a modern fizikai világképben, *b*) az általános relativitáselmélet-kutatás specialitásai (fogalmainak tartalma stb.); és végül *c*) az általános relativitáselmélet logikai struktúrája stb.

Az általános relativitáselmélet előtt a térről és az időről még a fizikán belül is filozófiai értelemben beszéltek. Ma már — különösen az elemirész fizika tér-idő viszonyai leírásának ösztönző hatására — többféle tér-időről beszélünk. A fizikai tér-idővel kapcsolatos alapvető felfogások: *a*) létezik sajátosan fizikai tér-idő (mely az

általános relativitáselmélet tárgya); *b*) a fizika különböző területein különböző tér-idők léteznek, amelyek egyenrangúak, *c*) a tér-idő nem önálló fizikai realitás, csupán az anyag metrikus tulajdonságainak tükröződése. A probléma filozófiai megítélésénél Düslevüj szerint alapvetően abból kell kiindulni, hogy a dialektikus materialista tér-idő felfogás nem támaszkodik egy konkrét (metrikus) tér-idő elképzelésre. Annak okát, hogy a tér-idő természetére vonatkozóan még többféle felfogás létezik, abban látja, hogy az általános reaktivitáselmélet igen szűk tapasztalati alapokra támaszkodik, és általában elszakad a tapasztalattól. Bár Düslevüj elismeri az igazság logikai kritériumait is a megismerésben — sőt a meglévő tapasztalatok és a logikai kritériumok alapján úgy véli, hogy Einstein elméletét előnyben kell részesíteni —, hangoztatja, hogy a tér-idő mibenlétének végleges megoldása elsősorban kísérleti kutatásokat igényel.

Düslevüj felhívja a figyelmet arra, hogy az általános relativitáselmélet tárgyának problémája nem az egyetlen filozófiai kérdés; ide tartozik a viszonylagosság problémája is. Lehetőséget lát arra, hogy az abszolút és viszonylagos az objektív mértekének tekintsük. Düslevüj foglalkozik még a fizikai fogalmak osztályozásával és az „elmélet” fogalom tartalmi kérdéseivel is.

A második fejezetben (*A gravitációs elmélet és a kozmológia alapjainak analízise*) főként fizikusok és csillagászok elemzik a napjainkig felvetődött gravitációs és kozmológiai elméleteket, illetve hipotéziseket, egyrészt a gravitációs mező anyagisága, másrészt a szóban forgó elméletek perspektívája szempontjából. A fejezet szerzői közül csupán Petrov foglalja expliciten állást amellett, hogy a gravitációs mező egy sajátos anyagfajta. Több szerző (Ivanyenko, Bogorodszkij) egy, a gravitációs kölcsönhatásnál is gyengébb kölcsönhatást tételez fel, amelynek következtében a gravitációs térben mozgó testek mozgása — ellentétben Einstein felfogásával — nem szabad mozgás, és amely kölcsönhatás felelős lehet a kombinált szimmetria törvény megsértéséért a K_2 mezon-szóródás esetén. Ivanyenko Kudrgelaidze nyomán fel is ír a gravitációra egy Klein—Gordon-egyenletet, melyet a kozmikus és a mikrovilág közötti egyik kapcsolatnak tekint. Ilyenfórmán tehát határozott törekvést látunk a kozmikus és az elemirész fizikai jelenségek konkrét összekapcsolására, esetleg egységes elméletbe foglalására. Mint a későbbi fejezetben látni fogjuk, a kérdés filozófiai kutatói nem mindig vonják le ennek a konklúziót, s filozófiai megfontolásokból egy ilyen egységes elmélet lehetősége ellen szólnak.

Figyelemreméltó, hogy az einsteini általános relativitáselmélettel kapcsolatban mennyire eltérő álláspontokat találhatunk. Bogorodszkij — aki az általános ekvivalencia elvének pozitív fizikai szerepét elismeri — nem tekinti az általános relativitáselméletet kozmológiai elméletnek, míg Unt ezzel ellentétben éppen azt próbálja igazolni, hogy az általános relativitáselmélet einsteini értelmezése nem mond ellent annak, hogy ezt az elméletet mint gravitációs elméletet értelmezzük. (Unt tehát Fok álláspontjával vitakozik.) A relativitáselmélet ilyen sokféle fizikai értelmezése a filozófiai következtetések levonásánál kétségtelenül óvatosságra int.

Filozófiai szempontból figyelemreméltó Unt felfogása az abszolút és relatív lényegét illetően. Szerinte abszolút az, ami a vonatkoztatási rendszer megváltozásánál változatlan marad (négyes intervallum, gyorsulás stb.), míg a relatív ennek az ellenkezője (sebesség, időtartama stb.). Kétségtelen, hogy az egyes kategóriák ilyen konkrét fizikai értelmezése rendelkezik bizonyos pozitív mozzanattal, de hiba lenne e kategóriák filozófiai tartalmát ily módon leszűkíteni. Ezért, úgy véljük, szükséges hangsúlyozni, hogy az Unt által ily módon definiált kategóriák — esetleges fizikai használtságuk ellenére — nem szükségképpen bírnak filozófiai általánossággal.

A könyv harmadik fejezetében (*Abszolút és viszonylagos*) főként az abszolút és relatív problémáját vizsgálják, különös tekintettel e kategóriák filozófiai jelentésének és konkrét fizikai megnyilvánulásainak viszonyára. Kiindulásul mindegyik szerző az abszolút és relatív tartalmi meghatározásával foglalkozik. Omeljanovszkij szerint abszolút az, ami önmagában létezik, míg a viszonylagos csupán más dolgokon keresztül létezik. A részletes kifejtés során természetesen Omeljanovszkij is hangsúlyozza, hogy valamely dolog abszolút vagy relatív volta maga is viszonylagos. Egy másik szerző, Parnjuk azonban e kategóriák viszonylagosságát már magába a meghatározásba beleveszi, amennyiben szerinte abszolút az, ami önállóan létezik egy adott dologhoz viszonyítva, míg a relatív éppen az adott dologgal való kölcsönhatásán keresztül létezik. Parnjuk egyúttal elveti azt a sokaknál megtalálható törekvést, hogy az abszolút és a relatív kategóriáját az állandóság és változékonyság fogalmával azonosítsák, hiszen minden dolog, kölcsönhatás, viszony, függetlenül attól, hogy abszolút-e vagy relatív, változik.

Ujemov szerint — aki az Omeljanovszkijéhoz hasonló meghatározást ad azzal kiegészítve, hogy a relatív és a subjektív

teljesen eltérő kategóriák, tehát ebben a vonatkozásban szembeszáll Düslevüj felfogásával, aki, mint láttuk, az abszolút és relatívot az objektivitás mértékének kívánta tekinteni — különbséget kell tenni az abszolút és relatív tartalma között attól függően, hogy magukra a dolgokra, a dolgok tulajdonságaira vagy a dolgok viszonyaira vonatkoztatjuk-e? Ezt láthatóan azzal a céllal teszi, hogy kihangsúlyozza a fizikai megismerésben újabban mutatkozó tendencia jelentőségét, mely szerint az elmélet fejlődése határozottan a dolgok relativizálásának irányába mutat, olyan értelemben, hogy nemcsak a dolgok tulajdonságai és viszonyai, de maguk a dolgok is viszonylagosak. Ebben a vonatkozásban bizonyos fókig ellentmond Parnjuknak, aki éppen e két kategória egységét emeli ki azzal, hogy a tulajdonságok és viszonyok relativitása ellenére maga a dolog bizonyos abszolút léttel bír. Példának az elektront említi, mely más elemi résszel szemben mint korpuszkula, a kristályrácossal szemben mint hullám viselkedik, de mindkét esetben elektron marad, amit belső meghatározottsága biztosít. Parnjuk általában is kimondja, hogy az abszolút nem más, mint a szükségszerűség egyik formája, mégpedig a belső szükségszerűség.

Ujemov gondolatát a dolgok relativizálásáról némileg konkrétábban tárgyalja Alexejev, aki a félig zárt világ és a környező tér közötti információcsere egyoldalúságát, illetve az egymástól teljesen függetlenül létező zárt világok lehetőségét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a dolgok létezését is viszonylagosnak kell tekinteni, mivel egy dolog, mely az egyik zárt világban akár a közvetlen és aktív megfigyelés tárgya is lehet, egy másik zárt világból még passzívan sem figyelhető meg (a két világ között semmiféle információcsere nincs), így ott e dolog létéről beszélni értelmetlen. Ezen állítása alátámasztására Engelsre hivatkozik, aki szerint ha egy dolgot nem tudunk felhasználni, az nem is létezik számunkra. Úgy véljük azonban, hogy Alexejev itt alapvető hibát vét, amikor a nekünk való létet azonosítja a léttel általában. Ilyen formájában Alexejev válasza a dolgok létezésének relativizálására nem más, mint a pozitivisták „megfigyelhetőség elvének” alkalmazása a kozmológiára.

A könyv negyedik fejezetében (*Tér, idő és gravitációs mező*) a filozófia szemszögéből vizsgálják egyrészt a gravitációs mező anyagosságának, másrészt a gravitációs mező és a tér-idő viszonyának kérdését. Sirokov — és a fejezet néhány más tanulmányának szerzője — abból indul ki, hogy nem szabad azonosítani az anyag filozófiai

fogalmát és az anyagiség fogalmát. Míg az előző vonatkozásában a lenini anyagmeghatározás alapján állnak, az utóbbinak fizikai kritériumát a tömeg és energia zérustól különböző voltában vélik megtalálni. Ha egy fizikai objektum esetén $m \neq 0$ és $E \neq 0$, vagy általánosabban, ha az energia-impulzus tenzor zérustól különbözik, akkor a szóban forgó objektum anyagi. Márpedig a gravitációs mező energia-impulzus viszonyait úgynevezett pszeudotenzor írja le, amely alkalmas vonatkoztatási rendszerben zérus is lehet. Így Sirokov szerint a gravitációs mező nem anyagfajta, hanem az anyag létezési formája.

Teljesen hasonló indokkal veti el Düslevűj is a gravitációs mező anyagfajta mivoltát, azzal a lényeges kiegészítéssel Sirokov álláspontjához képest, hogy a tér-időt nem egyszerűen az anyag létezési formájának tekinti, hanem a „viszonyok és sajátságok” kategóriába sorolja azzal, hogy ez a viszony, illetve sajátság minden dologra jellemző. Mind Sirokov, mind pedig Düslevűj összeegyeztethetőnek tartja a dialektikus materializmussal azt a felfogást is, hogy a gravitációs mező anyagfajta — ennek az állításnak a megalapozásához azonban igazolni kellene az anyagiség fenti kritériumainak teljesülését. Sirokovnak azonban az a véleménye, hogy a gravitációs mezőt anyagfajtnak tekintő felfogás nem egyeztethető össze az általános relativitáselmélettel.

Ellentétes álláspontot képvisel Petruszenkó, aki az anyagiségnek nem fizikai, hanem általánosabb kritériumaiból kiindulva (állandó minőségi átalakulás mind a forma, mind a tartalom vonatkozásában, ellentmondásosság, strukturáltság, inhomogenitás, objektivitás) arra a következtetésre jut, hogy a gravitációs mező az anyag egy sajátos fajtája. (Petruszenkó álláspontjának ismeretében csak korlátozott keretek között fogadható el Düslevűj állítása, hogy minden szovjet filozófus elismeri azt az engelsi tételt, mely szerint a tér és az idő az anyag létezési formái, s különbség csupán e tétel interpretációjában van, illetve abban, hogy milyen anyagoknak a létezési formái.)

Látható az elmondottak alapján, hogy a kérdés megtétele a választott anyagiségkritériumokon múlik. Úgy véljük, hogy a Sirokov-Düslevűj-féle felfogás perspektivikusabb, amennyiben tapasztalatilag eldönthető kritériumot ad; így felfogásuk alapján a gravitációs mező anyagiségének kérdése konkrétan eldönthető lesz a fizikai megismerés előrehaladtával. Természetesen lehetséges, hogy a megismerés előrehaladása az anyagiség más kritériumait hozza előtérbe, hiszen — amint azt Düslevűj részletesen elemzi tanulmányában — a történet

során már igen sokszor módosult ez a fogalom.

• Ami a kérdés másik részét illeti (a gravitációs mező és a tér-idő kapcsolata), különösen figyelemre méltó Aronov álláspontja, aki szerint a tér és idő ugyan az anyag létezési formái, de ez nem jelenti azt, hogy ugyanazon fizikai tér-idő fogalom, illetve sajátság érvényes a természet valamennyi területén. Aronov úgy véli, hogy a konkrét tér-idő sajátságok meghatározott alsó és felső korláttal bírnak (például az általános relativitáselmélet szerint a tér „kis méreteken” euklidészi, míg az elemirész fizikában a felső határ ilyen értelmű, vagyis a tér „nagy méreteken” euklidészi). Minden kölcsönhatástípushoz sajátos tér-idő tartozik, és Aronov a ma ismert fizikai kölcsönhatás típusokon túl feltételezi a kölcsönhatások — és ezzel együtt a tér-idő típusok — végtelen sokféleségét.

Annak ellenére, hogy a szóban forgó problémák végleges megoldását egyik hipotézis sem adja, ez a könyv, illetve az alapjául szolgáló kongresszus vitái világosan mutatják, hogy az új fizikai eredmények mennyire alapjaiban érintik filozófiai elképzeléseinket. Olyan filozófiai kategóriák újbóli megvitatása, illetve megfogalmazása vált kényszerítő szükségé, mint az anyagiség, a dolog, a viszony, a sajátság, a tér-idő, az anyag létezési módjai és létezési formái stb.

Sok vonatkozásban most telítődnek meg új, konkrét tudományos tartalommal a dialektikus materializmus azon kategóriái-amelyeket a klasszikusok ötven-száz évvel ezelőtt — kisebb részben a korabeli tudományos tények, nagyobb részben a tudomány fejlődése általános tendenciájának, perspektívájának zseniális felismerése alapján — hoztak létre. Ez a kongresszus — és különösen az anyagiség kritériumairól folyó vita — egyben azt is mutatja, hogy mennyi restanciája van még a dialektikus materialista filozófiának a természettudományi eredményekkel szemben; olyan alapvető kérdésben, mint az anyagiség kritériuma, sem nyújt egyértelmű kiinduló pontot.

A könyv utolsó fejezetéből (*Véges és végtelen*) két fontos kérdésre hívjuk fel a figyelmet. Az egyik: a véges és végtelen problémája kapcsán azt a napjainkban igen általános problémát vizsgálják, hogy egyes, korábban egyértelműen filozófiaiak tekintett kategóriák ma egyre inkább konkrét fizikai tartalommal telítődnek. E kérdésben az ellenpólusokat legvilágosabban Szvigyerszkij, illetve Naan képviseli, amennyiben az előbbi szerint a világminőség véges vagy végtelen volta csupán filozófiai probléma, míg Naan ezt első sorban fizikai kérdésnek tekinti abból kiindul-

va, hogy e kérdésben csakis egy tapasztalatilag megalapozott kozmológiai elmélet dönthet. A másik probléma: azok a szerzők, akik szerint a relativitáselmélet nem tekinthető kozmológiai elméletnek, egyebek között azzal érvelnek, hogy ez — és talán minden fizikai elmélet, minden fizikai ismeretünk — lokális jellegű. Ez utóbbi kérdéssel kapcsolatban, úgy véljük, helytelen tagadni az univerzális fizikai ítéletek lehetőségét azon az alapon, hogy elméleteink általában lokális jellegűek. Ha ugyanis tagadjuk annak a lehetőségét, hogy a tapasztalatilag megalapozott fizikai elméletek logikai következtetést adhatnak az anyagi világ egészének természetére is, úgy értelmetlenné válik a véges és végtelen kérdése mint filozófiai probléma is; egy olyan kérdésben, amely elvileg hozzáférhetetlen — legalább a közvetett — tapasztalati ellenőrzés számára, természetesen a filozófia sem dönthet. Bármilyen magasfokú is a filozófiai kategóriák, ítéletek absztrakciós szintje, végső fokon az emberi tapasztalat általánosításainak kell őket

tekintenünk. E szemléletmód feladása elkerülhetetlenül üres spekulációkhoz, idealizmushoz vezet.

A fentiekben természetesen csupán néhány fő kérdést érintettünk vázlatosan, a könyv még igen sok részletproblémát tárgyal igen sokféle szempontból. A pusztas felsorolás is igen hosszadalmas lenne. Összefoglalásul csupán azt kívánjuk megállapítani, hogy a kievi gravitáció-kozmológia konferencia igen magas színvonalon és igen sokoldalúan elemezte korunk e döntő természettudományi-filozófiai problémáját. Ha nem is született egységesen elfogadható megoldás, kétségtelen, hogy a kongresszus hozzájárult a küszöbön álló alapvető fizikai fordulat interpretálásának előkészítéséhez, és szemléletesen mutatja, hogy korunkban mennyire összefonódott az alapvető filozófiai kérdések és a fizika alapproblémáinak megoldása. Éppen ebből ered az is, hogy a könyv meglehetősen nehéz olvasmány, megértése a filozófiai jártasság mellett komoly fizikai tudást is kíván.

Müller Antal

ÚJ K Ö N Y V E K

- Alfaric, Prosper*: A kereszténység társadalmi gyökerei. Utószó: Komoróczy G.: A keresztény vallás társadalmi hátteréről. Gondolat, 1966. 438 o. 32 Ft.
- Asthetische Aufsätze.* (J. Szigeti, J. Maróthy, I. Vitányi, L. Mátrai, I. Király, D. Zoltai, J. Ujfalussy [tanulmányai]. Transl. Béla Weingarten.) Akad. K. 1966. 223 o. (Studia Philosophica. 11.) 180 Ft.
- Általános nyelvészeti tanulmányok.* 4. köt. Szerk. Telegdi Zsigmond. Akad. K. 1966. 343 o. (MTA Nyelvtudományi Intézet) 55 Ft.
- Hegedüs András*: A szocialista társadalom struktúrájáról. Akad. K. 1966. 119 o. (Szociológiai tanulmányok. 1.) 12 Ft.
- Holbach, P. H. D.*: Szentek képtára, Kossuth K. 1966. 286 o. 42 Ft.
- Ideológiáról, kultúráról.* A Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága vitájának anyaga. [Argenteuil, 1966. márc. 11—13.] Rö. kiad. Kossuth K. 1966. 459 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 26 Ft.
- Az irodalom és a művészetek hivatása társadalmunkban.* Az MSzMP Kulturális Elméleti Munkaközösségének tanulmánya. Kossuth K. 1966. 54 o. 2 Ft.
- Köpeczi Béla*: Az egzisztencializmus. [Szemelvénygyűjtemény.] Bev., vál. — —. 2. kiad. Gondolat, 1966. 402 o. 12 t. (Izmusok.) 28,50 Ft.
- Labriola, Antonio*: Tanulmányok a történelmi materializmusról. Kossuth K. 1966. 334 o. 32 Ft.
- Lenin, V. I.* összes művei 12. 13 köt. 2. kiad. Kossuth K. 2 db. 30 Ft.
- Lenin, V. I.*: A szocialista és tőkésállamok egymás mellett éléséről. Válogatás. Kossuth K. 1966. 300 o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára. 9.) 10 Ft.
- Marx, K.—Engels, F.*: Művészetről, irodalomról. Gyűjtemény. Kossuth K. 1966. XXXV, 894 o. 32 Ft.
- Márkus György*: Marxizmus és antropológia. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában. Akad. K. 1966. 95 o. (Szociológiai tanulmányok. 2.) 10 Ft.
- Az MSzMP IX. kongresszusa.* 1966. nov. 28—dec. 2. Válogatás. Kossuth K. 1966. 157 o. 6 Ft.
- Práger Miklós*: Marx és Engels művei magyarországi kiadásának bibliográfiája 1945—1965. Zrínyi ny. 1966. 132 o. 12 Ft.
- Sándor Pál*: A klasszikus német filozófia. (Összeáll., bev. jegyz. — —.) Gondolat, 1966. 251 o. 4 t. (Európai antológia. A német klasszika.) 21,50 Ft.
- Szigeti József*: Bevezetés a marxista—leninista esztétikába. 2. rész. Kossuth K. 1966. 321 o. 16 Ft.
- A szocializmus irodalma.* Tanulmányok az irodalom szocialista elméletéről. (Szerk. Nyirő Lajos.) Gondolat, 1966. 405 o. 19,50 Ft.
- Vámos Vera, B.*: Karl Jaspers filozófiája. Gondolat, 1966. 110 o. 6 Ft.
- Weüling, W.* válogatott művei. Gondolat, 1966. 383 o. 23,50 Ft.
- Zoltai Dénes*: A zeneesztétika története. I. Ethosz és affektus. Zeneműkiadó, 1966. 307 o. 58 Ft.

E szám szerzői

Ágh Attila, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
L. S. Rogowski (Lengyelország),
A. Eskenazi (Bulgária),
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Tolnai Gyula, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus
tanszékének tanársegéde,
Helmich Dezső egyetemi hallgató,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Атила Аг</i> : Концепция философии истории в докторской диссертации Маркса	217
<i>Дьердь Бенце</i> : Мойсей Хесс в истории философии. II.	247
<i>Л. С. Роговский</i> : Логический смысл гегелевской концепции противоречивости изменения и движения	274
<i>А. Эшкенази</i> : «Гетеродоксальные логические системы» и иррационализм	308

ДИСКУССИЯ

<i>Михай Вайда</i> : Объективная картина натуры и человеческий праксис	317
--	-----

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

<i>Мойсея Гесса</i> Две философские статьи	
I. О сущности денги	326
II. Позднейшие философы	345

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Успехи и испытания (<i>Дьюла Толнаи</i>)	358
Существует ли социальная психология? (<i>Деже Хельмых</i>)	360
Философские проблемы теории Эйнштейна и релятивистской космологии (<i>Антал Мюллер</i>)	362

CONTENTS

ESSAYS

<i>Attila Ágh</i> : The Conception of Philosophy of History in Marx' Doctoral Dissertation	217
<i>György Bence</i> : Moses Hess in the History of Philosophy. II.	247
<i>L. S. Rogowski</i> : The Logical Sense of Hegel's Concept of the Contradiction of Change and Movement	274
<i>A. Eskenazi</i> : „Heterodox Logical Systems” and Irrationalism	308

DISCUSSION

<i>Mihály Vajda</i> : Objective image of nature and social praxis	317
---	-----

FROM THE CLASSICS OF PHILOSOPHY

<i>Moses Hess</i> ' two philosophical writings:	
I. On the Essence of Money	326
II. The Last Philosophers	345

CRITICISM AND REVIEW

Achievements and Afflictions (<i>Gyula Tolnai</i>)	358
Is there a Social Psychology? (<i>Dezso Helmich</i>)	360
The Philosophical Problems of Einstein's Gravitational Theory and of the Relativistic Cosmology (<i>Antal Müller</i>)	362

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Attila Agh</i> : La philosophie de l'histoire de Marx dans sa thèse de doctorat	217
<i>György Bence</i> : Moses Hess dans l'histoire de la philosophie. II.	247
<i>L. S. Rogowski</i> : La signification logique de la conception hegelienne du caractère contradictoire du changement et du mouvement	274
<i>A. Eskenazi</i> : Les „systèmes logiques hétérodoxes” et l'irrationalisme	308

DISCUSSION

<i>Mihály Vajda</i> : Image objective de la nature et pratique sociale	317
--	-----

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

<i>Moses Hess</i> : Deux écrits philosophiques	
I. De l'essence de l'argent	326
II. Les derniers philosophes	345

REVUE ET CRITIQUE

Succès et revers (<i>Gyula Tolnai</i>)	358
La psychologie sociale existe-t-elle? (<i>Dezsd Helmich</i>)	360
Problèmes philosophiques de la théorie de la gravitation et de la cosmologie rela- tiviste d Einstein (<i>Antal Müller</i>)	362

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL,
Budapest V., József nádor tér 1. és bármely *postahivatalban*. Csekk számlaszám
egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányoként megvásárolható az AKADÉMIAI
KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekk-
befizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22.
telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.